

Alain Badiou
Le Séminaire

Lacan
L'antiphilosophie 3
1994-1995

ouvertures
fayard

Alain Badiou

Le Séminaire

LACAN

L'antiphilosophie 3
1994-1995

Texte établi par Véronique Pineau

Ouvertures
Fayard

Ouvrage publié sous la direction
d'Alain Badiou et Barbara Cassin.
Ouvertures
Couverture : Atelier Didier Thimonier
© Libraire Arthème Fayard, 2013.
ISBN : 978-2-213-67646-3

La liste des ouvrages publiés par l’auteur
se trouve en page 281.

À propos du séminaire de 1994-1995 consacré à Lacan

Lacan a été, depuis la fin des années cinquante du dernier siècle, un compagnon essentiel autant que malaisé de mon itinéraire intellectuel. Essentiel, parce que j'avais trouvé en lui la ressource d'une synthèse entre le motif du Sujet libre, tel que ma jeunesse sartrienne l'avait adopté avec enthousiasme, et celui de la prégnance des structures formelles, porté par ma très ancienne admiration pour Platon, mon goût des mathématiques et le courant structuraliste qui commençait à dominer la scène intellectuelle. Malaisé, parce que si Lacan travaillait de façon constante « avec » les philosophes, de Platon et Aristote à Heidegger via Descartes, Kant, Hegel ou Kierkegaard, non seulement il refusait de se laisser identifier comme philosophe – de plus en plus au fur et à mesure que son système de pensée prenait forme – mais il tenait à afficher une forte distance entre le discours de la psychanalyse et celui de la philosophie, résumant finalement sa position comme celle d'un antiphilosophe, vocable venu du XVIII^e siècle qu'il a ressuscité. C'est qu'une pratique rigoureuse, la clinique analytique, étant le réel dont s'assure sa pensée, Lacan ne peut voir dans le discours philosophique qu'une prétention de la pensée à se passer de tout réel.

Avant de me lancer dans le Séminaire qu'on va lire, j'avais écrit de très nombreux textes sur Lacan, et ce, dès ma participation aux *Cahiers pour l'Analyse*, dans les années 1966-1968. On trouvera les plus importants de ces textes sous le titre général *Philosophie et psychanalyse*, dans mon livre *Conditions* (Seuil, 1992). On voit, à les relire, comme ils balancent une admiration sans réserve pour presque tout ce qui concerne la doctrine pure du Sujet, et une réticence tenace au regard de presque tout ce qui concerne le nouage du Sujet tant au réel de l'être qu'aux agencements de l'ordre symbolique. Le cœur du

débat portant en définitive sur ce qu'on pourrait appeler l'être des vérités.

Ajoutons, ce qui n'est pas rien, que l'ultime chapitre de *L'être et l'événement* – la méditation 37 – a pour titre : Descartes/Lacan, et que donc je conclus ma somme ontologique sur mon lien paradoxal à deux des plus grands acteurs du renouveau incessant, auquel je prétends participer, de la catégorie de Sujet.

Que cette fidélité contrariée, ou contrariante, se maintienne jusqu'à aujourd'hui, rien ne l'atteste mieux que la position stratégique de Lacan dans mon deuxième « grand » traité systématique, *Logiques des mondes* (Seuil, 2006). Le livre VII et dernier de ce traité aborde la question très difficile du « corps » des vérités, donc de leur existence matérielle dans des mondes déterminés. L'auteur de référence auquel est consacrée toute la deuxième section du livre VII n'est autre que Lacan. Je lui donne presque entièrement raison quant à sa doctrine des fonctions subjectives du corps, sinon que je dois raturer qu'il tienne l'Absolu pour, dit-il, « une erreur initiale de la philosophie », laquelle s'affairerait d'après lui à « suturer la béance du sujet ». Décidément, un compagnon peu commode, Lacan.

Le Séminaire de 1994-1995 s'inscrit dans une tétralogie précisément consacrée aux antiphilosophes les plus notoires. Si elle se conclut par un apôtre fondamental de l'antiphilosophie, nommément saint Paul, elle s'occupe d'abord des antiphilosophes contemporains, Nietzsche (1992-1993), Wittgenstein (1993-1994) et Lacan, par opposition à la triade des antiphilosophes classiques, Pascal, Rousseau et Kierkegaard, à laquelle je consacrerai peut-être un jour des séminaires : ils le méritent amplement et sont du reste déjà très souvent convoqués dans mes livres.

S'agissant de Lacan, il s'agit donc de resserrer l'examen sur les fondements de son antiphilosophie et non de présenter un parcours général de son œuvre. Du coup, les textes les plus utilisés appartiennent à la dernière « manière » de Lacan, celle qui, privilégiant le réel sur le symbolique et la topologie sur l'algèbre, tente de structurer l'expérience analytique non tant à partir d'une logique – comme la logique du signifiant – qu'à partir de la dialectique entre nouage et coupure, labyrinthe et interruption, chemins enchevêtrés et éclaircie hasardeuse. Avec, comme glissement majeur, une fonction stratégique de l'obscur jouissance, alors que, dans la première partie de son entreprise, Lacan avait plutôt tenté d'isoler le désir – de le

distinguer de la demande – par le recours à une stricte détermination symbolique de son objet.

Comme on le verra, la controverse est constamment mêlée à la surprise étonnée devant les inventions du maître. On chemine comme on peut, dans la broussaille parfois. Mais on rencontre tant de formules décisives ! Celle que je retiendrai parmi tous ces trésors verbaux consiste à dire que l'objectif de la cure est « d'élever l'impuissance à l'impossible ». Ce pourrait bien être – ultime paradoxe – la définition, par moi cherchée depuis longtemps, et que Lacan avait trouvée de longue date pour un usage tout différent, de... la philosophie.

Alain Badiou, février 2013.

I

9 NOVEMBRE 1994

Cette année nous allons achever le cycle entrepris il y a deux ans sur l'antiphilosophie contemporaine. Nous avons commencé par la position fondatrice qui était celle de Nietzsche, puis, l'année dernière, nous avons examiné celle de Wittgenstein ; et c'est avec Lacan que nous concluons.

Ce qui nous imposera deux tâches connexes.

La première, bien entendu, sera d'établir en quel sens Lacan est antiphilosophe, tâche facilitée par le fait qu'il se déclare tel, à la différence des deux autres. Vous savez que, finalement, l'identification d'une antiphilosophie au sens contemporain du terme suppose toujours une détermination de ce que j'ai proposé d'appeler sa matière et son acte. Nous aurons l'occasion d'y revenir en route, mais je rappelle sur ce plan que nous avons identifié la matière nietzschéenne comme étant artistique, cependant que l'acte, lui, était archi-politique. Et s'agissant de Wittgenstein, nous avons identifié sa matière comme étant ultimement langagière, ou plus précisément logico-mathématique, cependant que l'acte, lui, devait être pensé comme archiesthétique. Une première démonstration concernera donc l'identification de la matière et de l'acte antiphilosophiques chez Lacan. Le point difficile, comme toujours parce que c'est le point crucial, concernera la question de l'acte. Vous connaissez ma proposition – je n'en ai pas fait mystère –, le théorème est connu d'avance, sinon sa démonstration : l'acte lacanien est de caractère archiscientifique. Voilà pour le premier groupe de questions.

La deuxième sera d'établir les raisons pour lesquelles Lacan peut être tenu, non pas seulement comme un antiphilosophe, mais comme une clôture de l'antiphilosophie contemporaine. Parce que si Lacan est identifiable comme une clôture de l'antiphilosophie contemporaine,

celle-ci suppose non seulement un rapport antiphilosophique à la philosophie, mais évidemment, un rapport antiphilosophique à l'antiphilosophie elle-même. Il n'y a pas de clause de clôture qui ne se soutienne d'un rapport singulier et déterminé à ce qu'elle clôt. Dire que Lacan est en position de clôture pour l'antiphilosophie contemporaine, telle qu'ouverte par Nietzsche, est une thèse singulière, qui demande à être fondée, non pas empiriquement sur le fait qu'il serait le dernier qu'on connaisse (car en ce cas il n'y aurait pas de raison de dire qu'il est en position de clôture), mais sur le fait que la position lacanienne au regard des questions de l'antiphilosophie est telle qu'on puisse, en effet, parler de clôture. La question de la clôture se complique si l'on pose la question de savoir à quoi elle ouvre – car toute clôture est aussi et en même temps, ouverture. Donc, si nous affirmons que Lacan clôt l'antiphilosophie contemporaine, surgit immédiatement la question de savoir à quoi ouvre cette clôture dans les dispositions générales de la pensée (avec, bien sûr, mon inclinaison particulière à poser le problème de ce à quoi cette clôture ouvre dans la philosophie). C'est-à-dire, de quoi la clôture, par Lacan, de l'antiphilosophie contemporaine est-elle le témoignage quant à ce qui s'ouvre dans la philosophie ?

Voilà le noyau des problèmes très précisément formulés que nous tenterons de résoudre cette année. Lesquels sont :

- la nature singulière de l'antiphilosophie lacanienne quant à sa matière et quant à son acte ;
- la question de savoir en quel sens, au regard de l'antiphilosophie, il s'agit d'une clôture ;
- et la question de savoir à quoi, du point de la philosophie, ouvre cette clôture. Ou dans une métaphore que j'avais déjà utilisée à propos de Nietzsche : qu'est-ce qui est légué à la philosophie par l'antiphilosophie lacanienne comme clôture ?

Je voudrais aujourd'hui partir d'un point très particulier, qui est un point de dimension subjective. Dans l'antiphilosophie, on trouve ce trait subjectif récurrent que j'appellerais la certitude anticipée de la victoire comme disposition subjective au regard du discours qu'on tient. Prenez Nietzsche par exemple dans *Ecce Homo : Un jour ma philosophie vaincra*. Certitude anticipée de la victoire, là, au sens strict. Lacan, dans *L'Étourdit : Ce n'est pas moi qui vaincrai, c'est le*

discours que je sers. Et Wittgenstein, dans la préface du *Tractatus*, où l'accent est différent mais subjectivement identique : *En revanche la vérité des pensées que je publie ici me paraît intangible et définitive.* Dans ces trois énoncés, vous entendez la disposition subjective de la certitude anticipée de la victoire.

Sur ce point, on peut faire deux remarques. La première est que la subjectivité antiphilosophique est en règle générale une subjectivité de la victoire au présent. Ce que je dis est vrai, ce que je déploie, ce que je démontre, ce que je propose, ce que je dispose, est dans l'élément de la vérité ; et l'adresse, de ce point de vue, est à la fois au présent et intemporelle. Dans l'antiphilosophie, nous avons comme toujours – j'ai beaucoup insisté sur ce point – la dimension subjective propre d'une temporalité différée, qui, là, se donne dans l'anticipation du caractère implacable et inéluctable de la victoire. Le discours antiphilosophique vaincra.

Et voici la seconde remarque : on peut se demander de quoi se compose cette certitude. Elle ne résulte pas, comme on pourrait l'imaginer, d'une critique facile, d'une présomption subjective. Voyez la phrase de Lacan : *Ce n'est pas moi qui vaincrai, c'est le discours que je sers.* Nous avons en réalité la dimension du service, très antiphilosophique, c'est-à-dire que le discours est moins proposé que servi. Avec, aussi, une élation du moi ou du sujet pour que justement la certitude anticipée surgisse.

Même dans le cas de Nietzsche – nous l'avions indiqué il y a deux ans – il en va ainsi. Nous savons – et c'est la différence qui imprimera de ses effets tout ce que nous aurons à dire cette année – que Nietzsche doit absolument se produire lui-même sur la scène de son acte. Il ne peut donc pas, lui, éviter de dire, en un certain sens : je vaincrai. Parce qu'il doit venir comme une sorte de chose au point béant de son acte. Et c'est d'ailleurs cette venue au point béant de son acte qu'on a convenu d'appeler sa folie. Il vient, Nietzsche, entre deux mondes ; mais en prenant le soin de le dire : ce n'est pas un moi qui vient, là, au sens d'une présomption du moi. Nietzsche dira, en effet, très précisément, que ce qui vient, là, entre deux mondes, c'est un destin. Voyez le titre du chapitre de *Ecce Homo : Pourquoi je suis un destin* ; ce n'est qu'après avoir répondu à cette question qu'on peut dire que ce *je*, en tant que destin, vient au point de l'acte. Mieux encore : ce qui vient au point de l'acte, c'est une chose, un quelque

chose. Rappelons-nous cette lettre, très forte, du 12 février 1888, que Nietzsche envoie de sa pension niçoise à Reinhart Seydlitz :

[...] entre nous soit dit, en deux mots, il n'est pas impossible que je sois le premier philosophe de notre époque, même peut-être encore un peu plus que cela, et pour ainsi dire, quelque chose de décisif et de fatal qui se lève entre deux millénaires.

Donc *la philosophie vaincra ou ce n'est pas moi qui vaincrai, mais c'est mon discours* sont identifiables, ici, dans le thème d'une levée, d'un surgir sans précédent, dont le *je*, dont le *moi*, n'est qu'une dimension, un paramètre, un service, comme dit Lacan. Et c'est au point de ce surgir inéluctable, indépendant du moi, qui, ici, n'est que la levée d'un quelque chose entre deux mondes, entre deux temps du discours, entre deux millénaires, comme le dit Nietzsche ; ce n'est qu'au regard de cette levée ou de ce surgir sans précédent qu'on peut constituer la certitude anticipée de la victoire. Entre parenthèses, c'est aussi pourquoi Wittgenstein peut affirmer, sans outrecuidance ou indifférence, dans la préface du *Tractatus* :

Je ne me prononcerai pas sur le point de savoir dans quelle mesure mes efforts convergent avec ceux d'autres philosophes. D'ailleurs, le détail de ce que j'ai écrit, ici, n'a absolument aucune source, car il m'est indifférent que ce que j'ai pensé ait pu être déjà pensé par un autre.

Cet énoncé : *Il m'est indifférent de savoir si ce que j'ai pensé l'a déjà été par un autre avant moi*, affirme que la certitude d'une victoire anticipée n'a rien à voir non plus avec une présomption d'originalité ; l'originalité, pour un antiphilosophe, est un thème finalement académique. Le point n'est pas celui de l'originalité, le point est celui du surgir qui, comme tel, est sans précédent ou irrépérable. Et par conséquent, à supposer même que d'autres aient pu dire ceci ou cela qui ressemble, ou même soit identique à ce que j'ai pensé, cela est proprement indifférent.

Voilà pourquoi la certitude anticipée de la victoire comme trait subjectif de l'antiphilosophie est évidemment de l'ordre de l'acte : c'est du point de l'acte que s'assure cette certitude. Et si la certitude est anticipée, si je dis au futur « je vaincrai » ou « mon discours vaincra », c'est que, de l'acte, nous ne pouvons être sûrs que par ses effets. L'acte lui-même n'est appréhendable en certitude de rupture que du point visible de ses effets. Voilà pourquoi la certitude, étant au foyer de l'acte, ne peut être que certitude anticipée, parce que la victoire s'établit comme déchiffrement lisible dans le système général des effets de l'acte.

Je rappelle que pour Nietzsche, l'acte archipolitique est un acte qui *casse en deux l'histoire du monde*. C'est sa formule, et en tant que tel, il va rendre visible la péremption, la dislocation du monde, ou encore, comme il le dit, la transvaluation de toutes les valeurs. Pour Wittgenstein, l'acte archiesthétique (ou archiéthique, ce qui est absolument la même chose, ou indistinguable) va ouvrir un accès à l'élément mystique, qui est le principe silencieux du salut, et qui, en tant que principe du silence du salut, va aussi n'être déchiffrable que dans le système de ses effets sur la vie personnelle de celui qui s'y soumet.

Alors, comment cette question se présente-t-elle chez Lacan ? Quel est le noyau de la certitude anticipée de la victoire, telle que Lacan l'atteste dans l'énoncé selon lequel ce n'est pas lui qui vaincra, mais le discours qu'il sert ? C'est évidemment l'acte analytique. C'est en ce sens que tout notre itinéraire sera de tenter de l'identifier comme réel de l'acte antiphilosophique. Une question extrêmement délicate sera de savoir alors si on les identifie ou non. De savoir si c'est le surgir de la psychanalyse qui met fin, en un certain sens, à la philosophie, et qui en inscrit l'imposture. De savoir si ce surgir, dont le nom propre (et « fatal », aurait dit Nietzsche) est Freud, se trouve réductible à l'existence pure et simple de l'acte analytique. Acte analytique qui a, comme on le sait, sa scène propre, qui est une scène subjective où il n'est pas immédiatement question de philosophie, ni d'antiphilosophie. Je rappelle au passage que l'antiphilosophie est spécifiée par Lacan comme une simple *connexion* du discours analytique.

Mais, précisément, que désigne ici connexion ? Ce sera l'un de nos fils conducteurs. S'il y a acte, comme il doit y avoir acte au foyer de la disposition antiphilosophique, comment cet acte est-il connexe de l'acte analytique ? Et cette connexion – pour l'instant encore tout à fait énigmatique –, comment peut-elle être la garantie d'une certitude victorieuse ? La piste que nous allons suivre, qui est, je dois le dire, escarpée, et dont je ne donnerai aujourd'hui qu'un vague profil, est celle de l'acte – au sens lacanien du terme, l'acte saisi véritablement dans son agir comme tel, autrement dit dans ce qu'il garantit de certitude victorieuse –, celle où il n'est pas exactement de l'ordre de la vérité ; ou plus précisément, ce qu'il y a de convaincant dans l'acte touche bien plutôt à la ressource intime du savoir.

J'indique immédiatement cette thèse, dont la légitimation est à elle seule complexe, pour que nous y voyions déjà un contentieux avec la philosophie, qui va se tendre au point de l'articulation, laquelle est aussi une désarticulation, de la vérité et du savoir. Pour le dire en bref pour ceux qui m'ont suivi l'année dernière, nous allons voir que la question du dé-rapport vérité/savoir occupe, dans la stratégie antiphilosophique de Lacan, une position somme toute comparable à la question du rapport vérité/sens chez Wittgenstein.

À cet égard – et cela a été pour moi comme un coup d'envoi, la cloche qui ouvre le combat – je suis frappé par la dernière phrase de *l'Allocution de clôture du Congrès de l'École freudienne de Paris*, en 1970. Lacan y déclare, et c'est vraiment la dernière phrase de cette allocution : *La vérité peut ne pas convaincre, le savoir passe en acte*. Si j'arrive cette année à expliquer, à moi-même comme à vous, ce que cette phrase veut dire, nous aurons à peu près atteint les objectifs que nous nous sommes fixés. Donc là, je ne fais que la dire ou la redire : *La vérité peut ne pas convaincre, le savoir passe en acte*. C'est parce qu'on peut distinguer cet acte comme passe du savoir (la passe, nous verrons cela !) que lentement, par étapes, nous serons autorisés à dire que l'acte est, pour Lacan, archiscientifique, ou plutôt – comme nous le verrons – qu'il l'est progressivement devenu. C'est pourquoi nous la mettons en exergue de ce que nous allons tenter de dire cette année.

La vérité peut ne pas convaincre, le savoir passe en acte.

Je voudrais l'encadrer, cette phrase, par deux ponctuations assez déliées, vous allez voir, mais qui vont nous ouvrir tout un territoire.

Rappelons d'abord qu'à s'en tenir à ce que nous savons précisément, le mouvement général de toute antiphilosophie inclut une destitution de la catégorie philosophique de vérité. On peut même dire que c'est le propre de l'antiphilosophie contemporaine – celle qui descend de Nietzsche – que d'entreprendre, par des moyens variables, une destitution de la catégorie philosophique de vérité.

Ce point est parfaitement clair chez Nietzsche : les textes y surabondent où diagnostiquer le fait que la catégorie de vérité est en dernier ressort une catégorie du ressentiment, et que la figure typique qui s'y loge est celle du prêtre. Le texte le plus fameux – je vous le cite – est peut-être dans *Le Crépuscule des idoles*. Que Heidegger a abondamment commenté. Mais ce qui fait sa force, c'est que ce texte noue l'abolition de la vérité à l'affirmation dionysiaque où l'acte se

résout. Entre le crépuscule de la vérité qui est, en fin de compte, l'idole philosophique par excellence et l'affirmation dionysiaque, il y a véritablement comme une unité de geste, une unité de mouvement. Je rappelle ce texte très connu, où de surcroît – gardez-le en mémoire – vérité est corrélée à monde : c'est le monde-vérité. C'est alors le monde intelligible, c'est l'arrière-monde platonicien, mais ultimement, c'est le statut à la fois philosophique et « mondain » de la catégorie de vérité.

Nietzsche écrit ceci :

Le monde-vérité, nous l'avons aboli. Quel monde nous est resté ? Le monde des apparences, peut-être ?... Mais non ! avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences.

Et puis, dans *Zarathoustra*, nous trouvons :

Midi, moment de l'ombre la plus courte, fin de l'erreur la plus longue, point culminant de l'humanité.

Voilà ! C'est ce qui est au plus près du sentiment de l'acte, c'est-à-dire quelque chose qui est à la fois une abolition – pas une contradiction ou une relève, mais une abolition – à laquelle se trouve juxtaposée, et, en même temps, indiscernable d'elle, la plus éclatante et la plus radieuse affirmation. C'est à la fois *l'ombre la plus courte* et *la fin de l'erreur la plus longue*, et le nom de tout cela, c'est *Midi-Midi* !

Il y a toute une pensée de midi. Et elle se contrapose dans une longue histoire, y compris moderne, à une pensée de minuit. Il est important de saisir, y compris pour les questions qui nous occupent, quelle est la ressource métaphorique, dans la pensée, du midi et du minuit.

Chez Nietzsche, midi, c'est quasiment le nom de l'acte lui-même. C'est la verticalité solaire au moment où l'ombre s'éténue. Mais je crois qu'on peut dire volontiers que toute décision de pensée (philosophique, antiphilosophique, ou autre) opte métaphoriquement pour midi ou pour minuit. Toute pensée est méridienne, aurait dit Paul Celan, mais elle est méridienne diurne ou nocturne ; elle est dans la balance indécise des heures, le milieu des heures. Mais ce n'est pas la même chose qu'elle soit dans le milieu des heures selon midi et dans le milieu des heures selon minuit.

Je crois qu'en réalité il y a une prescription poétique toujours antérieure à cette option. Cette question du midi et du minuit est peut-

être un des points où la décision de pensée est irrémédiablement dans l'espace d'une prescription poétique antécédente. En un certain sens, c'est toujours du poème que nous avons déjà recueilli ce que midi et minuit prescrivent pour la pensée, car c'est la poésie qui expose la métaphore. Et la poésie va la donner, dans sa division, dans sa scission. Elle va donner poétiquement les deux bords de midi et les deux bords de minuit. Il y a déjà là, citons Lacan, une « topologie des bords », qui est dans le choix métaphorique de midi et de minuit, et dans leurs scissions respectives.

Entrons, voulez-vous, dans cette scission qui nous servira plus tard – bien que maintenant elle paraisse éloignée de nos problèmes. Pensons, par exemple, à ce qui, à la fois, lie et oppose le minuit de Hölderlin et le minuit de Mallarmé, puisque nous en sommes à la prescription poétique antécédente.

La nuit de Hölderlin (chez qui il y a aussi toute une problématique du jour) et son minuit propre, c'est le temps du trésor et le temps de la sainteté de l'oubli. C'est vraiment dans la sainteté de l'oubli que la pensée se recueille sous le nom de minuit. En revanche, pour Mallarmé, le minuit est exactement le temps de l'indécidable, c'est-à-dire aussi le temps du jeu, du hasard. Ce sont vraiment deux minuits très différents. Un minuit, comme un minuit de suspens mais au sens de l'accueil, au sens de l'éveil dans le sommeil même. Puis un minuit qui est, au contraire, le minuit de l'acte, c'est-à-dire le minuit du *Coup de dés*.

Voici deux extraits que je vous lis pour que nous ayons cela en résonance, et pas seulement en prescription. Prenons par exemple, dans Hölderlin, la deuxième grande strophe de l'élégie *le Pain et le Vin* (traduction F. Garrigue) qui est peut-être son grand poème nocturne, celui où la pensée de la nuit est mise en œuvre. Vous allez voir que cette nuit est une souvenance, une mémoire, qui est le lieu où l'éveil et le sommeil sont bord à bord.

Merveilleuse est la faveur de la toute sublime, et personne
Ne sait ce qu'on pourra, ni d'où par elle obtenir.
Ainsi mène-t-elle le monde et l'âme espérante des hommes,
Nul sage même n'entend ce qu'elle apprête, car
Ainsi le veut le Dieu Très-Haut qui t'aime bien, et partant
Plus qu'elle encore te plaît le jour éclairé de sens.
Mais il arrive qu'un œil clair s'éprenne aussi de l'ombre

Et goûte par plaisir, avant le manque, au sommeil,
Ou qu'aime un homme loyal à observer dans la nuit.

C'est cela la nuit hölderlinienne : la traversée au comble de l'éveil dans un minuit qui est un minuit de gardiennage illimité du trésor à la fois de la mémoire et de l'oubli.

Si on prend maintenant la nuit de Mallarmé, dans le programme d'*Igitur*, qui est un peu une récapitulation de la signification du minuit, le programme général est donné en 4 *Morceaux* :

1. Le Minuit
2. L'escalier
2. Le coup de dés
4. Le sommeil sur les cendres, après la bougie soufflée

À peu près ce qui suit :

Minuit sonne – le Minuit où doivent être jetés les dés. Igitur descend les escaliers, de l'esprit humain, va au fond des choses : en « absolu » qu'il est. Tombeaux – cendres (pas sentiment, ni esprit), neutralité. Il récite la prédiction et fait le geste. Indifférence. Sifflements dans l'escalier. « Vous avez tort » nulle émotion. L'infini sort du hasard, que vous avez nié. Vous, mathématiciens expirâtes – moi projeté absolu. Devais finir en Infini. Simplement parole et geste. Quant à ce que je vous dis, pour expliquer ma vie. Rien ne restera de vous – L'infini enfin échappe à la famille, qui en a souffert, – vieil espace – pas de hasard. Elle a eu raison de le nier – sa vie – pour qu'il ait été l'absolu. Ceci devait avoir lieu dans les combinaisons de l'Infini vis-à-vis de l'Absolu. Nécessaire – extrait l'Idée. Folie utile. Un des actes de l'univers vient d'être commis là. Plus rien, restait le souffle, fin de parole et geste unis – souffle de la bougie de l'être, par quoi tout a été. Preuve.

Et puis il y a entre parenthèses : (*Creuser tout cela*)...

Voilà ! C'était le double minuit, si vous voulez. On le sent bien : entre le minuit de *un des actes de l'univers vient d'être commis là*, et qui est l'heure à laquelle il faut jeter les dés, et le minuit d'accueil transparent, où mémoire et éveil sont bord à bord, il y a ce qu'on peut appeler les deux inscriptions poétiques originales du minuit possible.

Et pour vous faire comprendre comment une philosophie est sous cette double prescription possible de la métaphore du minuit, on peut soutenir que ce double minuit est, par exemple, inscrit dans Hegel, sur ses deux faces, sur ses deux bords, dans ce qu'il faut tout simplement appeler la dimension nocturne de la philosophie. Vous savez que pour Hegel, l'oiseau de Minerve ne s'envole qu'à la tombée de la nuit ; ce qui veut dire que la philosophie a lieu quand tout a eu lieu. La philosophie est donc, en quelque manière, le minuit du jour de la

pensée ; c'est pourquoi elle est accomplie quand, aussi et en même temps, l'histoire même est parvenue à son achèvement. Mais il est absolument clair que pour Hegel, le minuit philosophique, qui est l'après-coup général de la venue à soi de la vérité de l'être, va signifier simultanément une fin apaisée, c'est-à-dire l'achèvement du devenir de l'esprit, et quelque chose comme une décision absolue, quelque chose dans laquelle la décision absolue du sens parvient à la conscience de soi. Le nocturne hégélien de la philosophie, c'est bien entendu l'apaisement ultime du déploiement contradictoire de l'esprit dans les figures historiques qui sont les siennes, mais c'est aussi le moment où la philosophie, en l'occurrence la sienne, en décide dans une décision qui est absolue, qui est définitive, qui est irréversible. Qui est la *dernière* philosophie.

Et alors le midi ? Le midi qui, en un certain sens, va nous intéresser davantage ? Il est inscrit lui aussi dans la scission du poème. Il a aussi deux faces. Il y a ce qu'on pourrait appeler un midi massif et plombé, un midi à la fois accablé et triomphal : *le midi roi des étés*... Mais plus précisément, pour ce qui nous occupe, c'est le midi comme nom de la pensée dissoute dans la gloire du jour ou, plus proche de ce que je pense, midi, c'est au fond l'écrasement du vide de l'être par l'éclat de l'étant. Le suréclat de l'étant dans midi fait que son éblouissement propre, le vide, le retrait de l'être, s'absentent eux-mêmes, et qu'il n'y a plus que cet éclat, qui est l'éclat de l'étant comme figure du moment où la pensée est en réalité désaccordée de ce qui s'est retiré derrière ce flamboiement de la présence.

Le poète qui a le plus obstinément tourné autour de cette figure est sans doute Paul Valéry. C'est d'ailleurs pour cela que Jean Beaufret a pu presque constamment tirer entre Heidegger et lui une sorte de trait spécifiquement français. Valéry a tourné autour de ce midi parce que, pour lui, la question de la coexistence de l'apparaître et de la lumière est essentielle à son dispositif de pensée.

Je vous lis un des textes les plus connus, mais en même temps les plus frappants sur ce point : ce sont les strophes trois et quatre d'« Ébauche d'un serpent », extrait du recueil intitulé *Charmes*.

Soleil, soleil !... Faute éclatante !
Toi qui masques la mort, Soleil,
Sous l'azur d'or d'une tente
Où les fleurs tiennent leur conseil ;

Par d'impénétrables délices,
Toi, le plus fier de mes complices,
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les cœurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-être !

Grand soleil, qui sonnes l'éveil
À l'être, et de feux l'accompagnes
Toi qui l'enfermes d'un sommeil
Trompeusement peint de campagnes,
Fauteur de fantômes joyeux
Qui rendent sujette des yeux
La présence obscure de l'âme,
Toujours le mensonge m'a plu,
Que tu répands sur l'absolu
Ô roi des ombres fait de flamme !

Ô roi des ombres fait de flamme ! Voilà ce midi-là ! C'est-à-dire le midi où l'éclat de l'apparaître, dans son apparition même, est en réalité annihilation d'une ombre, d'un retrait essentiel à quoi la pensée ne peut plus s'accorder. On pourrait dire que le midi ainsi conçu, c'est la pensée sous le signe de l'Un. C'est pourquoi, dans « Le Cimetière marin », Valéry va, dès le début du poème, connecter cette figure du midi à celle de Parménide et de Zénon. La pensée éléate, là où l'être et l'Un sont en coappartenance radicale, va être nommée par le midi maritime où la pensée disparaît.

Mais il y a un autre midi dans la poésie. Cela depuis toujours. Parce que cette préinscription poétique est originaire. Il y a un autre midi de la pensée qui est, au contraire, le midi de la plus haute décision. Non pas le midi de la stupeur de l'être, mais le midi du partage. Citons tout de suite Paul Claudel, et la pièce qu'il a écrite qui s'appelle *Partage de midi*. Le midi qui peut être dans un partage est évidemment un autre midi que celui, impartagé, de l'apparaître éclatant de l'étant. À ce moment-là, midi va être le nom de l'événement réel, le nom méridien, et donc le nom sans nombre, le nom qui n'est pas un nombre, le midi qui ne compte rien que la verticalité solaire de nouveau, et qui sera le nom de l'événement réel. C'est-à-dire le nom de la bascule de la vie : à midi, quelque chose d'irréversible va avoir lieu, et par conséquent, portera le nom, non pas du tout de l'immobilité ou du mode propre sur

lequel la pensée est désappropriée à l'être par les éclats successifs de l'apparaître, mais au contraire le nom de l'impossibilité de l'arrêt : au-delà de midi, s'arrêter deviendra impossible parce que l'irréversible a été nommé par Midi.

Je vous lis sur ce point extrême la fin de l'acte I de *Partage de midi*, dans la seconde version de la pièce, car ce midi-là se trouve seulement dans la deuxième version. Dans la première version ce n'est pas encore midi.

Un mot sur la situation pour ceux qui ne connaîtraient pas cette pièce. Le premier acte de *Partage de midi* se passe sur un bateau en route vers l'Extrême-Orient et qui est en train de passer le canal de Suez. Il y a là une femme et trois hommes. La femme c'est Ysé. Puis, il y a son mari, de Ciz, son amant, Amalric, et son amoureux fou, Claudel, sous le nom de Mesa. Cette femme se trouve donc entourée d'un système d'hommes dont toute la question est celle de sa complétude. Et va se décider sur ce bateau, à midi, l'amour de Mesa et d'Ysé comme amour réel, c'est-à-dire impossible. C'est de la venue de ce réel, de l'abrupte et silencieuse venue de ce réel, que Midi est le nom. Toute la pièce va être de savoir comment ce midi, qui est le nom de l'amour comme réel impossible, comment ce midi peut néanmoins être le lieu d'un partage. Ce sera l'histoire du partage de midi comme partage du réel de l'amour au point de l'impossible.

Dans l'acte I, rien n'est déclaré. Bien évidemment, l'événement, comme dit Nietzsche, arrive sur des pattes de colombe, mais rien n'est déclaré, sauf justement que le cri de midi, la sirène du bateau qui va annoncer midi, va être le tenant-lieu de cette déclaration innommée :

Ysé, *allant s'étendre sur le rocking-chair* : Ah ! nous avons passé Suez pour de bon !

Mesa : Nous ne le repasserons plus jamais.

Pause.

Amalric : Bientôt midi.

Mesa : On va entendre la sirène. La sirène ! Quel drôle de nom !

Ysé : Il n'y a plus de ciel, il n'y a plus de mer, il n'y a plus que le néant. Et au milieu épouvantablement cette espèce d'animal fossile qui va se mettre à braire !

Je fais une brève parenthèse : vous voyez que la représentation du midi comme néant, qui était déjà apparente chez Valéry, est ici reprise, mais à une fin absolument opposée, car au milieu de ce néant, midi va

nommer la césure, et non pas du tout l'indistinction entre l'éclat de l'étant et le fond d'être de l'apparaître.

Mesa : Quel cri dans le désert de feu !

Ysé : Le brontosauve qui va se mettre à braire.

De Ciz : Ssss ! Regardez.

Il écarte la toile avec le doigt.

Ysé : N'ouvrez pas la toile, bon Dieu de bois !

Amalric : On est aveuglé comme par un coup de fusil ! Ce n'est plus du soleil cela !

De Ciz : C'est la foudre ! Comme on se sent réduit et consumé dans ce four à réverbère.

Amalric : Tout est horriblement visible comme un pou entre deux lames de verre.

Mesa, près de la fenêtre : Que c'est beau ! que c'est dur !

La mer à l'échine resplendissante

Est comme une vache terrassée que l'on marque au fer rouge.

Et lui, vous savez, son amant comme on dit, eh bien ! la sculpture que l'on voit dans les musées,

Baal,

Cette fois ce n'est plus son amant, c'est le bourreau qui la sacrifie !

Ce ne sont plus des baisers,

C'est le couteau dans ses entrailles !

Et face à face elle lui rend coup pour coup,

Sans forme, sans couleur, pure, absolue, énorme, fulminante,

Frappée par la lumière, elle ne renvoie rien d'autre.

Ysé, s'étirant : Ce qu'il fait chaud ! Combien de jours encore jusqu'à ce feu de Minnicoï ?

Mesa : Je me rappelle cette petite vieilleuse sur les eaux.

De Ciz : Savez-vous combien de jours encore, Amalric ?

Amalric : Ma foi, non. Et combien de jours déjà depuis que l'on est parti ! Je l'ai oublié.

Mesa : Les jours sont si pareils qu'on dirait qu'ils ne font qu'un seul grand jour blanc et noir.

Amalric : J'adore ce grand jour immobile. Je suis bien à mon aise.

J'adore cette grandeur sans ombre.

J'existe, je vois.

Je ne sue pas, je fume mon cigare. Je suis satisfait.

Ysé : Écoutez-le, ce satisfait. Et vous aussi, Mesa,

Est-ce que vous êtes sa-tis-fait ? Moi, moi, je ne suis pas satisfaite.

Elle rit aux éclats, mais cette espèce de silence solennel qui va s'établir est plus fort.

Notez que ce rire est juste au bord du moment où Mesa nomme l'événement, l'irréversible qui va être prononcé par lui, l'impossibilité de l'arrêt en aucun lieu. Je continue :

Mesa : Impossibilité de l'arrêt en aucun lieu.

De Ciz, *tirant sa montre* : Attention ! l'heure va sonner...

Assez longue pause, la cloche sonne huit coups.

Almaric : Huit coups.

Mesa, *levant le doigt* : Midi.

Cela, c'était sur la division du midi, en symétrie – mais en symétrie décalée – avec la division du minuit, où vous retrouvez, malgré tout, ce point de savoir si on est dans la discordance accueillante de l'être ou dans le point d'indécidabilité et d'irréversibilité de l'acte. Notez que chez Claudel, comme souvent au théâtre, la division est représentée. Le midi d'Almaric est tout de satisfaction, le Midi de Mesa est voué à l'impossible.

Remarquez, là encore – comme je le disais pour Hegel à propos du minuit – on peut parfaitement dire que le midi de Nietzsche, qui existe en filigrane du midi de Claudel, se compose des deux midis à la fois : celui de Mesa et celui d'Almaric, Ysé étant suspendue entre les deux. Il n'est pas complètement réductible à l'un des deux, même si on peut dire qu'Almaric est plus nietzschéen, au sens courant, que Mesa. Ce midi de Nietzsche, c'est d'une part, l'unité absolue et sans différence de l'affirmation, à savoir l'une des thèses nietzschéennes, selon laquelle le midi dionysiaque doit affirmer des choses sans différencier leur valeur. Autrement dit, c'est l'indistinction entre la positivité et la négativité de toute évaluation, puisque tout cela doit être, en quelque manière, intégralement affirmé. Donc, le midi va nommer l'affirmation intégrale. Mais d'autre part, le midi nomme aussi, bien sûr, la mobilité absolue de la vie, c'est-à-dire l'événement perpétuel : le fait que cette affirmation n'a rien en elle-même qui la soutienne dans son identité, mais qu'elle est aussi bien la diversité, la prolifération sans interruption possible de la vie. Le midi de Nietzsche, c'est à la fois et en même temps, la volonté de puissance et l'éternel retour. Midi doit nommer les deux, c'est-à-dire la volonté de puissance comme ressource intégrale de l'affirmation constamment créatrice, et

l'éternel retour comme le mode propre sous lequel cette affirmation doit faire revenir l'intégralité de ce qu'il y a.

Après ce parcours sur les prescriptions poético-philosophiques de l'opération du midi et du minuit, on se demandera : et Lacan dans toute cette affaire ? Ou cette autre manière de poser la question : Lacan est-il un homme du midi ou un homme du minuit ?

Certes, ce n'est pas vraiment la métaphore qui le guide. Chez lui, le métaphorisme est essentiel, on trouve une importante théorie de la métaphore, mais ce n'est pas la métaphore qui le guide, lui. C'est plutôt, disons, la connexion, le mot-valise, ou le mathème. Mais malgré tout, ce n'est évidemment pas par hasard que de la vérité, il déclare qu'elle ne peut être que mi-dite. Il y a un mi-dire de la vérité, et si on prend le mode propre sur lequel ceci est énoncé dans *L'Étourdit*, on prononcera – c'est la phrase même : *De vérité il n'y a que mi-dit*. Oui ! N'est-ce pas ? cela ne peut pas être par hasard : le fait que de la vérité, il n'y a que mi-dit. Mi-dit : *m, i, d, i, t*, bien sûr. Mais enfin, le fait est que de la vérité, il n'y a que mi-dit. Vous imaginez que si Lacan lisait cette phrase, il ne pourrait pas manquer de dire que ce mi-dit, c'est aussi un midi, et qu'on pourrait le dire sous la forme suivante : de la vérité, il n'y a que mi-di(t). Le problème est de savoir si on fait honneur à la vérité de cette connexion au midi. Est-ce de manière essentielle un énoncé sur la vérité ? Est-ce de manière essentielle un énoncé sur le dire ? C'est une question qui peut paraître rhétorique, mais elle ne l'est pas. Et elle ne l'est pas, surtout si on se souvient de tout ce que nous avons dit sur la connexion wittgensteinienne entre la vérité et le dicible. Et si l'on se souvient que la tradition antiphilosophique entière se soutient d'un propos spécifique et singulier sur ce rapport entre vérité, dire et acte (la grande triangulation de la machinerie antiphilosophique). Nous avons déjà eu l'occasion de le démontrer chez Pascal. La triangulation du dire, de la vérité et de l'acte est constitutive du dispositif de pensée pascalien, et finalement du dispositif de pensée de toute antiphilosophie. Il est donc essentiel de savoir si, quand la vérité est connectée au mi-dit, pris dans son double sens, c'est un énoncé où la charge doit être mise sur la vérité, ou un énoncé où la charge doit être mise sur le dire. Alors, bien sûr, on est aussi amené à se demander s'il serait vrai de dire que la vérité nuit ou qu'elle nuit à demi. Est-ce que la vérité est ce qui mi-nuit ?

C'est bien le problème dont nous partons, puisqu'il est du mouvement fondamental de toute antiphilosophie de destituer la catégorie philosophique de vérité. Je vous rappelle que dans une antiphilosophie, le propos concernant la vérité en son sens philosophique n'est pas de réfuter cette vérité, il est de la discréditer. C'est même ce qui fait que la polémique antiphilosophique n'est pas à proprement parler une polémique philosophique. Il s'agit pour l'antiphilosophe de montrer que la catégorie de vérité est nuisible. Que le mi-dit nuit, en somme.

C'est parfaitement flagrant chez le fondateur Nietzsche. Mais non moins évident chez Wittgenstein, tout particulièrement dans le devenir wittgensteinien. Rappelez-vous : ce qui caractérise une antiphilosophie, c'est qu'elle est toujours une thérapeutique. Elle n'est pas une critique, mais bien une thérapeutique. Il ne s'agit pas de critiquer la philosophie, il s'agit de guérir l'homme de la philosophie, dont il est affreusement malade : guérir l'humanité de la maladie-Platon, comme dit Nietzsche. Et pour Wittgenstein, guérir de la maladie-philosophie purement et simplement. Laquelle est la propension, qu'on doit élucider, à émettre des propositions absurdes, dépourvues de sens. Ainsi la question selon laquelle la vérité nuit ne vient pas, ici, par un simple jeu verbal, est tout à fait constitutive de l'antiphilosophie. Est-ce que Lacan a dit – en est venu à dire, ou peut-on supposer qu'il dise, ou qu'il l'ait dit, ou qu'il l'aurait dit – que de même que de la vérité, il n'y a que mi-dit, de même – en un certain sens – la vérité est ce qui mi-nuit ? Ce point est énigmatique, et c'est une piste transitoire.

Chez Wittgenstein, la destitution de la vérité est indéniable dès le *Tractatus*. Je reprends, là aussi, la préface, où nous sommes dans le constat d'une arrogance subjective un peu folle – mais qu'il faut, au contraire, entendre littéralement comme une probité. C'est toujours le problème chez les antiphilosophes : il faut entendre comme probité ce qui est de toute évidence un signe de folie. Wittgenstein écrit :

J'estime donc avoir résolu définitivement les problèmes pour ce qui est de l'essentiel : alors si je ne fais pas erreur en cela, alors en second lieu la valeur de ce travail sera d'avoir montré combien peu est accompli quand ces problèmes ont été résolus (traduction de Klossowski).

Ce texte fait juste suite à la phrase que je vous citais tout à l'heure quant à la vérité, je vous en redonne l'ensemble dans la traduction de Balibar :

En revanche la vérité-pensée, que je publie ici, paraît intangible et définitive. Je crois aussi avoir, pour l'essentiel, résolu une fois pour toutes les problèmes considérés. Et si c'est le cas, cela veut dire, deuxièmement, que la valeur de ce travail consiste à montrer combien peu de chose est la solution de ces problèmes.

La destitution de la catégorie de vérité s'amorce de la façon suivante : j'ai purifié la notion de vérité, j'ai éliminé son sens philosophique, j'ai résolu tous les problèmes de manière fondamentale et définitive. Et d'avoir fait tout cela, on s'aperçoit qu'on n'a presque rien fait. D'où le : *combien peu est accompli quand ces problèmes ont été résolus*.

Donc, la thèse de Wittgenstein est double : premièrement, la catégorie de vérité en son sens philosophique est nuisible parce qu'elle est liée au non-sens. Mais deuxièmement, même si on la délie du non-sens, en proposant une catégorie antiphilosophique de la vérité, de toute façon cela n'a pas beaucoup d'importance. Il y a donc une double critique de la catégorie de vérité : premièrement, son usurpation philosophique est de l'ordre de l'absurdité ; et deuxièmement, sa rectification même ne nous donne la solution qu'à des problèmes qui, en fin de compte, sont dépourvus d'intérêt. L'essentiel reste à faire. Essentiel qui, lui, reste de l'ordre de l'acte, et non plus de la proposition vraie. Je n'en ai pas le temps, mais on pourrait montrer que la destitution de la catégorie de vérité a toujours ce double sens dans une antiphilosophie : montrer que la catégorie philosophique de vérité est nuisible, et de surplus montrer qu'à supposer qu'on lui ôte ce qu'elle a de nuisible (c'est cela la rectification, ou la thérapeutique), eh bien, elle n'apparaîtra pas non plus comme très intéressante et comme ayant une grande portée par rapport à la ressource définitive de l'acte.

Que va-t-on pouvoir dire sur ce point de Lacan ? Le problème – vous le voyez tout de suite – est beaucoup plus compliqué. Beaucoup plus compliqué parce qu'on peut parfaitement soutenir que Lacan a restauré, et en un certain sens refondé, la catégorie de vérité. Bien sûr, dans cette refondation, nous trouvons le mouvement de destitution de la catégorie *philosophique* de vérité, en même temps que Lacan doit traverser cette catégorie ; dans la traversée qu'il en fait, il l'écarte au profit d'un autre concept qu'il installe au lieu même de l'acte analytique. On ne peut donc pas dire que Lacan soit un antiphilosophe pour qui la catégorie de vérité est, comme telle, en position d'adversité centrale. Lacan, au contraire, entretient avec cette catégorie une

longue et tortueuse coquetterie. Et on peut très bien soutenir, encore une fois, qu'il en est un refondateur.

Ce que je vais cependant, ici, tenter d'établir, et dont je tiens à signaler que, dans le cadre même de ses recherches au Collège de philosophie, François Balmès a frayé la voie s'agissant de Lacan, c'est qu'à partir des années 1970 – prenons-les comme point de repère – un long et lacunaire mouvement procède bel et bien à la destitution de la vérité au profit du savoir ou, disons, à un écartement de la vérité au profit du savoir. Tout devra être repensé : que veut dire au profit de ? Comment chez Lacan se constitue la prévalence d'un concept sur un autre ? Qu'est-ce que c'est que cet écartement ? Ce sera progressivement la matière essentielle de notre processus.

Je crois que le problème se trouve articulé en deux énoncés, que je prends du *Séminaire XX, Encore* de 1973 – deux énoncés dont Lacan sent lui-même que l'accord est difficile. Le premier énoncé est prononcé à la séance du 15 mai 1973. C'est-à-dire la 10^e séance de la transcription de Jacques-Alain Miller aux éditions du Seuil, intitulée : *Ronds de ficelle*, page 108. Il se formule ainsi : *Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir*. L'autre énoncé est du 20 mars, tiré de la 8^e séance, laquelle est précisément titrée par Jacques-Alain Miller *Le savoir et la vérité*, page 84, dans lequel Lacan déclare que le propre de l'analyse, c'est-à-dire ce qui l'identifie, est *qu'il puisse se constituer* [de son expérience] *un savoir sur la vérité*.

Donc, deux énoncés : *il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir* et *qu'il puisse se constituer un savoir sur la vérité*. Pourquoi leur accord est-il si complexe, et pourquoi entretiennent-ils une tension ? Évidemment, on est tenté de dire que ce rapport d'être qui ne peut pas se savoir ne touche qu'à la vérité ; en quoi il ferait trou dans le savoir et serait soustrait à quelque chose qui ne peut pas se savoir, qui appartient irréductiblement à l'ordre de l'insu et qui communiquerait avec tout ce qu'on veut, y compris avec l'inconscient. Mais d'un autre côté, le propre de l'analyse est justement que puisse se constituer un savoir sur la vérité. On pourrait donc dire que la tension, qui est à mon avis un des moments les plus profonds du Lacan terminal, pourrait s'énoncer de la façon suivante : d'une part, la vérité est suprême en tant qu'insue, il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir ; et dans ce cas, c'est au vocabulaire de la vérité que s'arrime la discipline de l'insu. Mais d'autre part, le propre de l'analyse est

justement de constituer un savoir de la vérité, c'est-à-dire – il faut bien le dire – un savoir de l'insu. C'est inévitable, et après tout, c'est freudien : l'analyse est bel et bien la mise à jour d'un savoir inconscient. Mais si le propre de l'analyse est de constituer un savoir de l'insu comme savoir sur la vérité, c'est le savoir qui est crucial, car il devient, en dernier ressort, ce à quoi va se rapporter l'acte analytique.

Ce que nous essaierons, en fait, d'établir, c'est que la clé de cette tension, de cette énigme, a chez Lacan un nom, qui est le *mathème*. Nous essaierons de montrer que c'est le nom inventé par Lacan de ce qui rend pensable, simultanément, et par une écriture – c'est là tout le point – qu'il y ait du rapport d'être qui ne puisse pas se savoir d'un côté, et de l'autre, qu'il y ait néanmoins un savoir sur la vérité. C'est-à-dire qu'il puisse y avoir un savoir sur l'insu. C'est en ce sens que chez Lacan, avec beaucoup de rétroaction et d'anticipation, le mathème, seul, donnera le sens d'un énoncé que je trouve formidable, et qu'on trouve aussi dans l'*Allocution de clôture du Congrès de l'École freudienne de Paris* de 1970. Énoncé qui dit ceci : *Le savoir fait la vérité de notre discours*. Ce qui n'est pas une sentence évidente eu égard à tout ce que nous venons de dire, mais qui est aussi central par rapport à la tension que je signalais, et qui date de quelques années plus tard.

Notre cheminement général vise à rendre compte de cette chicane extraordinaire entre savoir et vérité à partir du Lacan des années 1970. Je l'ai dit tout à l'heure – c'était ma première formule énigmatique : l'acte analytique, en tant que passe du savoir, en tant que « le savoir qui fait la vérité de notre discours » – ça va être quoi ? Pour le comprendre, je ne sais pas si au mois de juillet nous serons très avancés... mais en tout cas, on peut dire que dans sa conception lacanienne, l'acte analytique est d'abord la chute d'un savoir supposé au sujet, ce savoir que l'analysant suppose à l'analyste. Il faut qu'il y ait chute de cette figure du sujet-supposé-savoir pour qu'il y ait l'acte dans l'acte même. Tant qu'il y a maintenance ou consolidation du savoir supposé au sujet analyste, l'acte n'opère pas. L'acte – lequel a pour enjeu le Sujet que l'analysant, le « malade », doit devenir – est donc l'assomption d'un savoir qu'on doit cesser de supposer détenu par l'analyste. Mais que veut dire un savoir insupposable ? Un savoir insupposable signifie un savoir transmissible, et si possible transmissible intégralement, c'est-à-dire un savoir qui n'est justement

plus captif de la singularité d'un sujet, qui n'est plus captif de la position de l'analyste, parce qu'il peut être intégralement transmis à n'importe qui.

Si acte analytique il doit y avoir, il sera d'un même mouvement destitution d'un savoir supposé au sujet et assomption d'un savoir intégralement transmissible. Ce qui évoque évidemment le surgissement, chez Nietzsche, de quelque chose *de fatal entre deux millénaires*, de quelque chose entre deux temps, de quelque chose qui choit, de quelque chose qui est insupposé au sujet, donc qui est affirmativement transmissible. Oui, cela me rappelle quelque chose de la matrice de l'acte antiphilosophique en général où l'on voit toujours que la vérité n'est qu'en éclipse, puisque l'acte est, si je puis dire, l'entre-deux du savoir supposé et du savoir insupposable. La vérité ne serait qu'en éclipse de deux identifications du savoir. Bien sûr, il faut qu'elle soit là. Que veut dire *qu'elle soit là* ? Nous verrons. Mais le mode propre sur lequel elle est là, c'est en dernier ressort, du point de l'acte, en éclipse de deux identifications du savoir : le savoir supposé au sujet et le savoir insupposé et transmissible, c'est-à-dire, finalement, de deux identifications du savoir dont l'une est subjective, imaginaire compris, et l'autre impersonnelle. Mais un savoir impersonnel, c'est, pour Lacan, un mathème, ou rien.

Ce qui cette fois nous rappelle exemplairement le minuit de Mallarmé : quelque chose a eu lieu qui fait que, quelle qu'en soit la part de hasard, l'idée impersonnelle et transmissible surgit comme idée du hasard même, c'est-à-dire comme savoir insupposable à quelque sujet particulier que ce soit. Donc, pour que la vérité soit mi-dite, il faut que le savoir soit mi-nuit en ce sens-là. Et cela va tramer toute une part de notre recherche, cette année, de rendre raison des énoncés lacaniens que j'ai cités avec quelques autres et peut-être de comprendre, puisque nous sommes dans l'espacement entre midi et minuit, quelles connexions essentielles il y a entre la vérité comme midi(t) au sens de Lacan, et cet acte, somme toute mallarméen, de l'heure où l'on jette les dés, qui fait passer du savoir supposé au savoir insupposable, et délivre – dira cette fois le philosophe – une vérité impersonnelle.

Je vous ai assuré dès le début, sans garantie aucune, que l'acte lacanien était à la fois antiphilosophique et archiscientifique. Est-ce par anticipation encore, ou peut-on prendre quelques appuis sur ces questions, comme je l'ai fait à propos de la destitution de la catégorie

de vérité ? Je pense qu'on peut le comprendre surtout à partir des années 1970 chez Lacan – et nous ne nous intéresserons guère qu'à ce Lacan-là – en situant, chez lui, la triangulation de la philosophie, de la psychanalyse et de la mathématique. Ce n'est pas dans le simple face-à-face de la philosophie et de la psychanalyse qu'on peut traiter cette question dans l'espace de pensée qu'est celui d'un Lacan postérieur à 1970. C'était déjà un peu le cas avant, mais, après 1970, cela devient parfaitement flagrant. Pour comprendre la dimension antiphilosophique de Lacan lui-même, il faut l'aborder dans une triangulation qui inclut les mathématiques. Et c'est sur cette triangulation que je veux vous donner quelques repères.

Le premier, je le tire de *L'Étourdit* où Lacan dit ceci :

Pour être le langage le plus propre au discours scientifique, la mathématique est la science sans conscience dont fait promesse notre bon Rabelais, celle à laquelle un philosophe ne peut que rester bouché.

Après l'identification du philosophe comme celui qui ne peut que rester bouché à la mathématique, vient, sous la plume de Lacan, la note suivante sur le philosophe, laquelle est fort importante :

Le philosophe s'inscrit [au sens où on le dit d'une circonférence : il est rond n'est-ce pas ?] dans le discours du maître.

Vous voyez bien : le philosophe, c'est ce qu'il y a de rond dans le discours du maître, le philosophe est ce qui tourne rond dans le discours du maître, ou ce qui le fait tourner en rond. *Il y joue le rôle du fou*, ajoute Lacan. Là, je suis content. Vous savez que Lacan, quand il était jeune, avait inscrit sur le mur de la salle de garde : *Ne devient pas fou qui veut*. Si nous jouons le rôle de fou, au moins on peut transcrire : *Ne devient pas philosophe qui veut*, ce qui n'est déjà pas mal !

Ça ne veut pas dire qu'il soit sot [continue Lacan, et c'est à mes yeux une concession louable !] – c'est même plus qu'utilisable. Ça ne dit pas non plus, qu'on y prenne garde, qu'il sache ce qu'il dit. Le fou de cour a un rôle : celui d'être le tenant-lieu de la vérité. Il le peut à s'exprimer comme un langage tout comme l'inconscient. Qu'il soit, lui, dans l'inconscience, est secondaire ; ce qui importe est que le rôle soit tenu.

Le philosophe est donc celui qui tourne rond dans le discours du maître. Il y joue le rôle du fou. C'est-à-dire le tenant-lieu de la vérité, absolument inconscient de ce qu'il dit, et qui, par conséquent, n'est astreint qu'à tenir ce rôle.

Ainsi Hegel [conclut Lacan, ce qui nous intéresse pour la triangulation que je vous annonçais], de parler aussi juste du langage mathématique que Bertrand Russell, n'en

loupe pas moins la commande : c'est que Bertrand Russell est dans le discours de la science.

Cette dernière remarque nous indique que sur la mathématique Hegel dit quelque chose d'identique en substance à ce que dira Russell, et que cette identité reste quand même sans effet : elle loupe la commande, parce que prononcée du point de la circonférence inscrite dans le discours du maître. Ainsi, Hegel a beau dire vrai, il n'en reste pas moins bouché à la mathématique.

Retenons de ce texte quelques ponctuations. Le philosophe comme fou du maître. Bien. Et ce à quoi il prétend, c'est à la science avec conscience, de sorte qu'il est consécutivement bouché aux mathématiques, parce que les mathématiques sont exemplairement la science sans conscience. Vous noterez ici la très subtile différence avec Wittgenstein sur le rapport du philosophe aux mathématiques. Sa thèse est que le philosophe s'illusionne sur les mathématiques, c'est-à-dire qu'il croit y trouver, et ce n'est pas du tout la thèse lacanienne, une ressource absolument singulière, dont Wittgenstein va s'acharner à montrer qu'elle ne s'y trouve pas. Le philosophe, selon Wittgenstein, hypostasie – depuis Platon – la mathématique : il en fait le paradigme d'une pensée entièrement déliée de l'expérience, non soumise à l'anthropologie du langage et constituant, par conséquent, un corps consistant de vérités universelles. Le philosophe croit qu'il y a cela dans les mathématiques. Et la thérapeutique, c'est-à-dire le mode sur lequel l'antiphilosophie intervient sur le rapport du philosophe aux mathématiques – la triangulation existe bien –, sera de montrer que ce que le philosophe croit qu'il y a dans les mathématiques n'y est pas en réalité. Que la mathématique est un langage comme un autre. Ainsi pour Wittgenstein, le philosophe s'illusionne sur la mathématique, et la thérapeutique consiste à dissiper cette illusion. Pour Lacan, le philosophe est bouché aux mathématiques, ce qui n'est pas du tout le même rapport. La thérapeutique, alors, n'est pas de faire cesser l'illusion, c'est éventuellement de déboucher le philosophe. Wittgenstein est le psychiatre du philosophe, tandis que Lacan en est le plombier.

L'antiphilosophie (c'est absolument vrai depuis Pascal) intervient toujours sur le rapport de la philosophie aux mathématiques, sur le rapport de la philosophie à la science ; mais plus singulièrement sur le rapport de la philosophie à la mathématique. Et à tout coup, l'antiphilosophie montre que, là, dans ce rapport, il y a quelque chose

qui ne va pas. Simplement pour Wittgenstein, ça ne va pas du côté des mathématiques parce que le philosophe en a une fausse image. C'est un délire, une sorte de paranoïa qu'il faut traiter comme telle : c'est une maladie de la pensée ; guérissons-la. Tandis que, pour Lacan, si ça ne va pas vraiment du côté de la philosophie, c'est que c'est elle qui est bouchée aux mathématiques. Même si elle les connaît, elle ne les comprend pas.

La dernière remarque, enfin, à faire sur ce passage est que la philosophie est utilisable. Elle est même *plus qu'utilisable*. Qu'est-ce que ce *plus* veut dire ? Je n'en sais rien. C'est non seulement utilisable, mais, mais... mais quoi ? Serait-ce finalement un savoir ? En tout cas, c'est plus qu'utilisable. Cette notion d'utilisable est tout à fait importante. Tout à fait cruciale. C'est ce que je traduis, moi, par l'obligation lacanienne de la traversée. L'antiphilosophie ne peut pas se passer de la philosophie ; autrement dit, non seulement c'est utilisable, mais heureusement que ça l'est, car, en vérité, il faut absolument l'utiliser ! Et Lacan, on le sait, l'a utilisée plus que quiconque. C'est ce que je nomme l'opérateur de traverse. L'acte antiphilosophique lui-même a besoin de traverser la philosophie et de se livrer sur elle à un certain nombre d'opérations : destitution de la catégorie de vérité, débouchage par rapport aux mathématiques pour Lacan, fin de l'illusion mathématique pour Wittgenstein. Bref, l'antiphilosophie a besoin de constituer le mode propre sur lequel elle traverse la philosophie. C'est impératif pour elle. Et c'est ce que récapitule, ici, le fait que la philosophie est assez ou plus qu'utilisable ; donc qu'en vérité, il faut l'utiliser. Voilà pour le premier aperçu sur la triangulation. Si l'on veut vraiment comprendre les opérations de traversée de la philosophie par l'antiphilosophie, comprendre pourquoi Lacan parle à longueur de temps de ces malheureux philosophes bouchés à tant de choses, comme Hegel, Platon, Aristote, Descartes et bien d'autres, il faut pointer en quoi consiste cet impératif incontournable.

La deuxième phrase, toujours dans *L'Étourdit*, sur laquelle je voudrais prendre appui, est un énoncé d'une extrême importance. Mais là aussi, nous verrons pourquoi plus tard. Je vous la donne telle quelle pour la méditer :

C'est en quoi les mathèmes dont se formule en impasse le mathématisable, lui-même à définir comme ce qui du réel s'enseigne, sont de nature à se coordonner à cette absence prise au réel.

Ici, *l'absence prise au réel*, c'est l'absence du rapport sexuel. *Réel* dans la période lacanienne en question veut souvent dire *qu'il n'y a pas de rapport sexuel*. En tout cas, là, en tant qu'absence prise au réel, c'est l'absence de rapport sexuel, et plus singulièrement son absence dans aucune mathématisation, c'est-à-dire son absence dans l'inscription. Mais laissons de côté ce point ; examinons simplement l'intelligibilité de la phrase et contentons-nous de dire qu'il y a un réel déterminé par une absence et au regard duquel les mathèmes dont se formule le mathématisable sont en impasse. Il y a le réel – en l'occurrence l'absence de rapport sexuel, il y a *ce qui du réel s'enseigne*, qui est le mathématisable, et il y a les mathèmes, comme impasse du mathématisable. C'est en ce point, à mon sens, que l'archiscientifique se montre au lieu où l'acte va apparaître comme ce qu'il faut bien appeler – formule abominable pour Lacan – un réel du réel. Avant de trop forcer, disons plus précisément : le réel inscriptible du réel enseigné. Le mathème va être en un point d'impasse, mais ce point d'impasse, c'est le point du réel. Donc le mathème va être au point réel du mathématisable, lequel mathématisable est *ce qui du réel s'enseigne*. Nous sommes donc fondés à dire : le mathème, c'est ce qui inscrit comme impasse le réel – de quoi ? eh bien, de ce qui du réel s'enseigne. Contentons-nous pour l'instant de cette formule où j'avance l'expression *réel du réel*, dans laquelle, bien évidemment, les deux occurrences du réel ne sont pas dans le même registre.

Là aussi, je voudrais faire une brève confrontation avec Wittgenstein. Pour lui, une vérité qu'on peut enseigner *sur* le monde – prenons monde comme ce qui vaut pour réel – c'est ce qui du réel peut se dire sous la forme de propositions dont le sens est vrai. Le sens du monde – non pas une vérité sur le monde ou dans le monde, mais la vérité du monde lui-même, et donc de la vie en tant que telle –, le sens du monde, lui, c'est ce qui du réel ne peut se dire sous la forme de propositions vraies. Ces choses-là sont très proches, très voisines, si on y réfléchit bien. Chez Wittgenstein, au fond, vous avez aussi : le mathématisable, c'est-à-dire la proposition comme ce qui du réel peut s'inscrire, si je puis dire, en vérité ; c'est-à-dire comme une proposition qui dit quelque chose de vrai sur le monde. Et vous avez le sens du monde : à savoir, ce qui importe vraiment à ses yeux, l'éthique, l'esthétique, et qui, ne pouvant pas prendre forme de propositions vraies, sera dit indicible. Le sens (la vérité indicible) du monde sera donc ce qui du réel, ne pouvant pas se dire, est ce qu'il faut taire. Lacan ajoutera : ce qui ne relève pas de la parole peut

relever de l'inscription, de la formule. Ce qui doit être tu, pour Lacan, est bien ce réel du réel qui ne se laisse pas dire, mais seulement inscrire. Tel est proprement le mathème.

Chez Lacan, dans ce qui est absent comme réel, il y a ce qui, de ce réel, s'enseigne, il y a la science. Puis, il y a ce qui, de ce qui s'enseigne de ce réel, est au réel de son impasse – ce que j'appelle le réel du réel. Et en ce point, il n'y a pas à proprement parler ce qui s'enseigne, il y a ce qui se transmet, ce n'est pas la même chose. Par conséquent, structuralement, le mathème lacanien, c'est exactement l'élément mystique de Wittgenstein. Puisqu'il appelle élément mystique tout ce qui ne peut pas prendre forme de propositions, et qui, cependant, est ce qui nous importe au suprême degré. Ainsi, le mathème se situe exactement au point de l'élément mystique de Wittgenstein ; sauf qu'il y en a écriture. Le mathème, si on circule entre Lacan et Wittgenstein, c'est comme du silence écrit.

C'est la thèse que je vous annonçais et que je soutiendrai : le mathème, qui est la clé de l'acte en tant qu'il est passé d'un savoir, avère le nom de l'archiscientifique. Vous voyez bien pourquoi c'est l'archiscientifique : parce que c'est au point d'impasse de la science, et non pas *dans* la science. Le mathème va être le nom de l'archiscientifique, c'est-à-dire ce qui est capable d'inscrire le réel de ce qui est dicible du réel. Ce n'est pas un dire du réel, mais ce qui inscrit le réel de ce qui est scientifiquement dicible du réel – si on prend *dicible* comme synonyme de *ce qui s'enseigne*. On peut dire des choses vraies sur le réel, c'est la science. On peut aussi – c'est le mathème – fixer en réel ce dicible ou cet enseignable du réel lui-même.

Nous avons déjà vu que l'acte antiphilosophique, quelle qu'en soit l'exigence ou la nature singulière, requiert toujours cette torsion : non pas un clivage du réel, ce qui serait trop évidemment dialectique, mais une *double occurrence* du réel, qui ultimement se situe au point de l'acte, c'est-à-dire qui n'est pas distribuable, qui n'est pas supposable à un sujet, qui ne se classe pas, qui n'est pas prédicative. Une double occurrence du réel, qui est au point de l'acte comme torsion. Ici, la torsion s'opère entre le réel comme réel de la science et le réel de *ce qui du réel s'enseigne*, en tant que mathème. La double occurrence, c'est la science et le mathème, c'est-à-dire très précisément dans le texte de Lacan, le mathématisable et le mathème ; donc finalement la mathématique et le mathème. Et le mathème est archiscientifique

parce qu'il n'est pas mathématique, étant au point du réel de la mathématique elle-même. S'il était mathématique, le mathème serait scientifique. Mais précisément, nous venons de voir qu'à raison de la torsion il ne peut pas être mathématique, précisément parce qu'il touche au réel de la mathématique elle-même, ce pourquoi il est archiscientifique.

Reste évidemment à établir (longue démarche à entreprendre) qu'il y a une espèce de réciprocité entre acte et mathème ; ce qui, nous le verrons, passe par la thèse difficilement soutenable – mais que je soutiendrai quand même – que pour Lacan le désir de l'analyste, c'est le mathème. Ce qui veut dire qu'en un certain sens, il faut aussi que le mathème vienne en position d'objet, puisque c'est une loi générale : ne peut être cause de désir que quelque chose qui est dans la figure de l'objet. Si donc on soutient que le mathème est au point de l'acte, qu'en fin de compte le mathème est le nouveau nom trouvé par Lacan sur ce qui cause le désir de l'analyste, il faudra assumer que le mathème peut venir au point de l'objet. Que ce que l'analyste désire, c'est, comme Rimbaud, de trouver la formule.

Je terminerai cette longue et dense leçon en vous donnant notre point de départ pour la prochaine fois. J'ai anticipé au maximum aujourd'hui pour vous faire entrevoir l'espace général dans lequel nous allons nous mouvoir, avec, je l'espère, une plus grande précision. Nous allons repartir, modestement et tranquillement, de l'opération antiphilosophique proprement dite. Et, par étapes graduées, nous gagnerons les hauteurs irrespirables du mathème.

Nous partirons de deux énoncés. Le premier, que je vous ai déjà donné, et qu'on peut résumer simplement par : *le philosophe est bouché aux mathématiques*. Le second est un texte tout à fait intéressant et passionnant, que vous trouverez dans l'introduction à l'édition allemande des *Écrits* dans *Scilicet* n° 5. C'est un texte du 7 octobre 1973 (ne perdons pas complètement la dynamique chronologique de tout cela), et que voici :

Pour mon « ami » Heidegger [le mot *ami* est entre guillemets. Vous imaginez, un jour, quand on traitera complètement le dossier – peut-être que Roudinesco l'a déjà fait, je n'en sais rien –, vous imaginez un peu la question insidieuse : de quand datent ces guillemets ? Étaient-ils dans le manuscrit, ou ont-ils été rajoutés sur épreuve ? Quand « Heidegger » est-il devenu sulfureux ?]...

Enfin bref, on lit ceci :

Pour mon « ami » Heidegger [un peu plus haut, il disait : « un Allemand que je m'honore de connaître ». Et il ajoute entre parenthèses : « ... (comme on s'exprime pour dénoter d'avoir fait connaissance) »]...

Enfin bref, on lit :

Pour mon « ami » Heidegger évoqué du plus haut respect que je lui porte, qu'il veuille bien s'arrêter un instant, vœu que j'émets purement gratuitement puisque je sais bien qu'il ne saurait le faire, s'arrêter, dis-je, sur cette idée que la métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort.

Donc là, et sous le patronage de l'« ami » Heidegger, est introduite une deuxième thèse sur la philosophie, corrélative de celle selon laquelle le philosophe est bouché à la mathématique : la thèse que l'essence de la métaphysique est de boucher le trou de la politique. Ainsi Lacan propose-t-il à Heidegger cette idée formidable, tout en prenant la précaution de dire qu'il ne l'utilisera d'aucune façon, peut-être précisément parce que Heidegger, pour s'occuper de boucher le trou de la politique, il avait déjà donné ! Mais ce texte est en vérité très intéressant. Placé en contraposition à l'autre, il pose deux questions.

La première est : le mot « métaphysique » a-t-il ici un sens indépendant du mot « philosophie » ? Lacan ne dit pas que c'est la philosophie qui est occupée à boucher le trou de la politique, mais que c'est la métaphysique. Lacan assume-t-il alors, en ce point, l'opérateur heideggérien de la métaphysique ? Première question : faut-il faire une distinction entre pensée philosophique en général et métaphysique, en donnant à « métaphysique » le sens quasi technique spécifié et institué par Heidegger ?

Une fois traité ce problème, on demandera alors : quelle est la connexion entre « être bouché aux mathématiques » et « boucher le trou de la politique » ? Est-ce parce qu'on bouche le trou de la politique qu'on reste bouché aux mathématiques ? Ou l'inverse ? Ou bien les deux choses n'ont-elles aucun rapport ? Pourquoi dans ce dernier cas la forte proximité, si je peux dire, de la métaphore du trou, du bouchage et du débouchage, de la plomberie mentale ? Vous imaginez bien que cette question m'importe au plus haut point. Parce que, personnellement, j'en pense deux choses.

D'abord, tout au rebours de Lacan, j'affirme que la philosophie est précisément depuis Platon ce qui débouche la mathématique quant à son statut dans la pensée. Et je m'oppose absolument à la thèse lacanienne, lorsque Lacan énonce, je vous le rappelle :

[...] ainsi Hegel, de parler aussi juste du langage mathématique que Bertrand Russell, n'en loupe pas moins la commande : c'est que Bertrand Russell est dans le discours de la science.

Je pense exactement l'inverse. S'il y a un lieu de pensée qui est bouché à lui-même, c'est bien la mathématique, parce qu'il lui est essentiel d'ignorer sa propre portée ontologique. Par conséquent, la mathématique étant une procédure de vérité active et créatrice – contrairement à Wittgenstein, je reconnais pleinement la mathématique comme une pensée –, ayant cependant un point de bouchon par rapport à sa propre nature ontologique, je soutiens, contre Lacan, que la philosophie tente en permanence, et depuis Platon, de la déboucher. Le philosophe n'est pas celui qui est bouché aux mathématiques, mais celui qui tente de les déboucher au regard d'elles-mêmes.

Corrélativement, je pense que l'autre tâche permanente de la philosophie est d'aider à rouvrir le trou de la politique, lequel est constamment bouché, nullement par elle-même, comme dans le cas des mathématiques, mais par l'effort continu de gens très puissants pour qu'une vraie politique – d'émancipation, d'égalité, communiste, comme on voudra –, pour qu'une vraie politique, donc, n'existe pas.

Ni dans un cas ni dans l'autre, la philosophie ne peut se confondre avec ce qu'elle débouche. Elle ne s'identifie ni aux mathématiques ni à la politique. Elle clarifie la vraie nature de l'une, et aide l'autre, à un niveau encore formel, contre ses ennemis. Mais, métaphore de plombier pour métaphore de plombier, vous voyez que je situe les opérations de bouchage et de débouchage tout autrement que Lacan.

Je voudrais véritablement y voir clair dans ces égouts variés et encombrés. Disons donc que, dans quinze jours, nous attaquerons en nous demandant : Quelle connexion y a-t-il, dans cette affaire antiphilosophique lacanienne, entre *boucher* et *déboucher* ?

II

30 NOVEMBRE 1994

La dernière fois, rappelez-vous, nous étions parvenus au couplage de deux énoncés lacaniens sur la philosophie. Ces deux énoncés étaient : « La mathématique est la science à laquelle un philosophe ne peut que rester bouché » et « La métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique ». Ça fait beaucoup de bouchons du côté de la philosophie, et la note antiphilosophique est ici, après tout, déjà très présente.

Ce qui est intéressant, c'est que, dans ces énoncés, on convoque autre chose que la philosophie. Elle est saisie dans un rapport singulier à la mathématique d'un côté, la politique de l'autre. Dans mon lexique, cela signifie que Lacan convoque expressément deux conditions de la philosophie : sa condition politique et sa condition mathématique. Et c'est bien comme conditions qu'il les fait fonctionner. Il est pour lui très important que le philosophe soit bouché aux mathématiques, dans l'identification même de la philosophie. Quant à la métaphysique comme bouche-trou de la politique, l'énoncé que je vous ai cité montre que pour Lacan, à la remorque de Heidegger, c'est quasiment son essence. La métaphysique n'a jamais rien été, et ne saurait se prolonger, qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. Ce qui, soit dit en passant, signifie qu'il n'y a la métaphysique que pour autant qu'il y a ce trou, sinon le boucheur-philosophe n'aurait rien à boucher. La politique est-elle un trou ? Est-elle trouée par définition ? Là, c'est encore une autre paire de manches. Mais nous y reviendrons.

La question préliminaire que je voudrais aborder aujourd'hui est la suivante : l'utilisation, par Lacan, de l'expression « la métaphysique »,

et non « la philosophie », à propos du bouche-trou de la politique, a-t-elle une signification particulière ?

Petite incise : dans son intervention au colloque *Lacan avec les philosophes*, intervention intitulée « De l'éthique : à propos d'Antigone », et consacrée à l'*Antigone* de Sophocle, Lacoue-Labarthe dit incidemment de Lacan : « N'a-t-il pas dit un jour que le trou de la métaphysique, c'est la politique ? » Ce n'est pas exactement ce qu'a dit Lacan : que la politique était le trou de la métaphysique. Certes, cela arrange Lacoue-Labarthe de le dire, mais ce n'est pas exactement ce que Lacan a dit. Il a dit que la métaphysique était occupée à boucher le trou de la politique, mais il n'a pas dit que ce trou de la politique était un trou de la métaphysique. Où est le trou finalement ? De quoi ce trou est-il le trou ? Qu'est ce qui est troué ? On a plutôt l'impression que la métaphysique est le bouchon pour un « trou de la politique », dont Lacan ne dit pas immédiatement de quelle nature il est, ou de quelle trouée il résulte. En tout cas, il ne dit pas qu'il est le trou de la métaphysique.

Ce lapsus de Lacoue-Labarthe, qui assume, lui, que la métaphysique est le destin historial de la philosophie, nous met en alerte sur un point : qu'est-ce que Lacan peut bien entendre ici par métaphysique ? D'autant que, comme je vous l'ai indiqué la dernière fois, le texte où il y a cette phrase contient une invocation de son « ami » Heidegger. Il semble donc bien que, là, la métaphysique vienne, en effet, comme catégorie heideggérienne. C'est d'ailleurs un conseil qu'il donne à Heidegger – vous feriez bien, cher « ami », de penser que la métaphysique est occupée à boucher le trou de la politique – tout en sachant, dit-il, que Heidegger ne fera rien de ce conseil.

Le plus probable est quand même que « métaphysique » vient ici à la place de « philosophie » dans une consonance heideggérienne. Mais alors surgit une question. Une question en somme très simple, mais qui n'a pas été, à mon sens, abordée de façon frontale. Elle serait la suivante : Lacan est-il en accord, implicite ou explicite, avec le montage historial de Heidegger ? Ce qui revient à demander : Lacan, d'une manière ou d'une autre, valide-t-il la catégorie heideggérienne de métaphysique, qui est une catégorie de l'histoire de l'être ? Bien entendu, si Lacan est interne à la problématique de Heidegger sur la métaphysique – je ne dis pas avec Heidegger dans son ensemble, mais avec ce point que j'appelle le montage historial de Heidegger, c'est-à-

dire avec la catégorie heideggérienne de la métaphysique – ou encore, si Lacan se pense contemporain du thème de la fin de la métaphysique, de sa clôture, alors, la question de son antiphilosophie change de sens. C'est cela qui est important, c'est cette question qui est cruciale concernant le rapport de Lacan à Heidegger.

La question de ce rapport recouvre deux formes courantes, même si elles peuvent donner lieu à des exposés plus ou moins sophistiqués :

La première forme, qui est la forme basse, la forme « people », c'est de savoir si Lacan a bien fait de déjeuner avec Heidegger, s'il n'a pas été, en trinquant avec un nazi ordinaire non repent et un antisémite ordinaire mal blanchi, un peu imprudent. Son « ami Heidegger », avec ou sans guillemets, a-t-il bien fait de l'inviter chez lui, sachant ce que nous savons, ce qu'il savait, ce que tout le monde savait depuis toujours concernant Heidegger et le national-socialisme ?

La deuxième forme s'énonce ainsi : dans quels termes Lacan peut-il être apparié à ce que j'appellerais l'antihumanisme de Heidegger ? Antihumanisme au sens profond, c'est-à-dire au sens du saisissement par la parole porté au point poétique où « homme » est une catégorie obsolète. Naturellement, on sait que Lacan a traduit de l'allemand le texte *Logos*. Mais ce qui est intéressant, c'est que ce texte *Logos* tourne autour du Fragment 50 d'Héraclite :

L'art est d'entendre, non moi, mais le logos d'où se dit, en savoir, le un de toute chose.

Et effectivement, dans la saisie lacanienne de cette sentence d'Héraclite et du commentaire qu'en fait Heidegger, peut se reconnaître ce que j'appellerais la figure de l'antihumanisme de type heideggérien. Dans ce contexte, « antihumanisme » revient à dire : ce n'est jamais moi qu'il faut entendre, mais quelque chose qui me transit, me saisit, dont la figure historique me domine entièrement, et qui prend, là, le nom de logos.

Mais, ultimement, la question la plus essentielle concernant Lacan et Heidegger va bien au-delà des citations explicites et des références qui touchent, en effet, largement à la question du *logos*, c'est-à-dire à la question du mode propre sur lequel la pensée se soutient de l'originarité d'un dire. Ce point est très perceptible, mais au-delà de lui, il y a véritablement cette question : est-ce que Lacan se pense comme contemporain de l'énoncé de la fin de la métaphysique ? Et par conséquent, d'une manière ou d'une autre, contemporain de la catégorie de métaphysique elle-même ? Ou encore : y a-t-il chez

Lacan, directement ou indirectement, un usage de la catégorie de métaphysique comme figure singulière confrontée à sa propre clôture ? Et de ce point de vue, y a-t-il une contemporanéité entre l'entreprise lacanienne et la thématique heideggérienne de la fin de la métaphysique ? C'est-à-dire de la fin de la philosophie au profit d'une pensée dont la généalogie appartient aux poètes.

Je dirais, en nouvelle incise, que cette question trouve tout son enjeu du point qui nous occupe, si on l'articule à une autre – que je n'ai pas l'intention de traiter immédiatement, et qui serait la suivante : Heidegger, lui-même, n'est-il pas un antiphilosophe ? Dans ce cas, la consonance de Lacan à Heidegger n'est-elle pas, en dernier ressort, la consonance antiphilosophique elle-même ? Nous en avons déjà un peu parlé l'année dernière. Il y a, à mon sens, deux très grandes figures philosophiques à propos desquelles se pose la question de l'antiphilosophie : il y a Kant, et il y a Heidegger. Parce que, dans les deux cas, il semble qu'il y ait une prononciation d'achèvement de tout le dispositif philosophique antérieur, relevé par une pensée de type nouveau : la Critique, pour Kant. Le « nouveau Dieu » pour Heidegger.

Certes, l'impasse de la philosophie (pensée chez l'un comme chez l'autre comme métaphysique) n'est pas la même. Pour Kant, il s'agit de l'impossibilité critique de toute métaphysique théorique, impossibilité démontrée dans la *Dialectique transcendantale* : il est impossible de stabiliser en un savoir consistant les énoncés traditionnels de la philosophie. Il faut donc renoncer à les soutenir. Chez Heidegger, c'est la métaphysique comme figure de l'histoire de l'être parvenue à l'épuisement de son essence, et qui fait elle-même signe pour son achèvement et sa relève pensante. Antiphilosophie, alors, chez les deux ?

Eh bien, non. On pourrait établir – mais encore une fois, il faut le faire minutieusement, et ce serait une grande parenthèse –, on pourrait établir que ni Kant ni Heidegger ne sont des antiphilosophes, au sens que je donne à ce mot. Et cela pour deux raisons dont je ne donne que la forme :

La première raison est que l'espace d'appréhension de la philosophie, chez Kant comme chez Heidegger, demeure celui d'une prise en compte, soit historique, soit précritique, mais d'une prise en compte. On ne reconnaît pas chez ces auteurs l'opération et la tonalité singulières de discrédit radical qui caractérise le geste

antiphilosophique. La question philosophique demeure ce dont il faut partir, fût-ce pour en résilier les pouvoirs apparents. Mais il n'y a pas cette proposition d'un dépassement radical qui désigne, en réalité d'un bout à l'autre, la philosophie comme une pathologie. Ce n'est déjà pas vrai de Kant, lequel, homme des Lumières, partage l'ambition rationaliste et scientifique de tous les philosophes classiques. Et c'est encore bien moins vrai pour Heidegger. Car, pour lui, la métaphysique est une époque de l'histoire de l'être, et en tant qu'elle est l'histoire de l'être, elle demeure une vocation essentielle, et en un certain sens nécessaire, du mode propre sur lequel le destin de l'être s'accomplit. Il y a un élément destinal qui, évidemment, ne peut pas se traiter dans la figure de l'absurdité ou du pathologique pur, dans laquelle s'installent, par contre, le prêtre de Nietzsche, ou la proposition dépourvue de sens de Wittgenstein.

La deuxième raison – j'en resterai là pour aujourd'hui sur ce point – concerne le fait qu'il n'y a pas, à proprement parler, chez Kant ou Heidegger, d'acte alternatif. On n'identifie pas un acte antiphilosophique singulier, qui, à la fois, ruinerait la philosophie et serait l'avènement d'une autre disposition de la pensée, inouïe, entièrement inattendue. Il peut y avoir une promesse – c'est le cas chez Heidegger –, mais la figure de la promesse doit être absolument distinguée de la figure de l'acte. Bien, laissons cela de côté. En fin de compte – et c'était cela que je voulais dire – je ne soutiendrai pas que la connexion entre Lacan et Heidegger soit fondée sur le geste antiphilosophique lui-même.

Il faut donc en revenir au point de départ : y a-t-il chez Lacan une identification saisissable de la métaphysique ou de la philosophie comme figure historique entrée dans l'époque de son achèvement ou de sa clôture ?

Pour commencer, je voudrais partir d'un passage de *Radiophonie* qui date de 1970 (*Scilicet* n° 3). C'est tout à fait au début... Lacan y entreprend de déterminer les incidences de la linguistique sur la théorie générale du symbolique, en réponse à la première question qui lui est posée et que voici :

Dans les « Écrits », vous affirmez que Freud anticipe, sans s'en rendre compte, les recherches de Saussure et celles du cercle de Prague. Pouvez-vous vous expliquer sur ce point ?

Pour ce qui nous intéresse, sa réponse contient trois énoncés essentiels. Lacan évoque d'abord les succès de la linguistique dans son

ordre propre et dit – premier énoncé, à articuler de façon précise :

On pense étendre ce succès [de la linguistique] à tout le réseau du symbolique en n'admettant de sens qu'à ce que le réseau en réponde et de l'incidence d'un effet, oui, d'un contenu, non.

Ce premier temps nous dit : le sens est pensable comme effet du symbolique, lui-même assignable à la détermination du symbolique comme réseau. Bien. Cet énoncé met déjà en scène la question du sens, et évidemment, ça nous alerte, puisque nous savons, et nous vérifierons, avec peut-être encore plus d'acuité, cette année, que la question de l'antiphilosophie repose très largement sur celle du couple sens/vérité. Là, il nous est dit que le sens est pensable comme effet du symbolique. Lacan continue ainsi :

Le signifié sera ou ne sera pas scientifiquement pensable selon que tiendra ou non un champ de signifiants qui, de son matériel même, se distingue d'aucun champ physique par la science obtenue.

Ce deuxième temps indique ceci : nous savons que le sens est pensable comme effet du symbolique en réseau. Du symbolique en réseau, on passe au champ de signifiants ; champ qui, s'il tient, c'est-à-dire s'il consiste, rend le signifié pensable scientifiquement. Mais d'un autre côté, et c'est là que nous allons vers le méta-physique, ce champ de signifiants dans son matériel se distingue de tout champ physique. C'est un champ non physique, donc ne relevant pas de ce que la science obtient comme champ physique. Le champ de signifiants n'est donc pas physique et sa consistance – le fait qu'il tienne, quoique non physique – fait loi pour que le signifié soit pensable scientifiquement. Nous voyons là entrer en scène la science. Le signifié sera scientifiquement pensable à proportion de ce que ce champ de signifiants non physique – et Lacan précise bien ce non physique, c'est-à-dire qui ne se laisse pas obtenir par les ressources de la science – aura consistance. Ce qu'il faut bien entendre sous la forme suivante : il existe de la science – ne disons pas trop une science – ou en tout cas, il existe du scientifiquement pensable, dont la condition n'est pas physique au sens de la science justement. Il existe donc du scientifiquement pensable dont la condition, c'est-à-dire la consistance du champ de signifiants, n'est pas physique au sens de la science. En tant qu'elle n'est pas physique, elle est méta-physique.

Ce que Lacan va dire – il continue en effet :

Ceci implique une exclusion métaphysique à prendre comme fait de désêtre. Aucune signification ne sera désormais tenue pour aller de soi.

Vous voyez l'occurrence du mot « métaphysique ». La métaphysique, ici pensée, apparaît comme désêtre de la signification. Ce qui est exclu par cette opération métaphysique, c'est que la signification puisse consister par elle-même, c'est-à-dire qu'elle puisse consister dans son être de signification. « Aucune signification ne sera désormais tenue pour aller de soi » : c'est bien une opération de désêtre, parce que la signification ne peut être pensée – scientifiquement peut-être ? –, c'est-à-dire ne peut entrer dans le pensable, sous la supposition qu'elle tiendrait cette pensabilité de son être. Il faut donc soustraire l'être à la signification pour que la signification soit pensable. Somme toute, les choses sont clairement articulées : il existe une condition métaphysique du pensable dès que la pensabilité concerne le sens. Cette pensabilité du sens, qui exige une considération métaphysique, elle-même liée à la consistance du champ de signifiants, pourra être dite productrice d'une vérité du sens. Mais il faudra alors énoncer que cette vérité ne s'obtient comme vérité scientifique (« scientifiquement pensable ») que sous condition d'une opération méta-physique soustractive, un fait de désêtre, une exclusion.

Quelle serait alors la question de Lacan par rapport à la définition aristotélicienne de la métaphysique ? Nous n'allons pas revenir aux origines, mais nous prenons « métaphysique » en sa claire définition constituée par Aristote. Lacan annonce ici, avec force, que la physique n'épuise pas le pensable, pas même le scientifiquement pensable. « Physique » étant pris comme ce qui de la nature advient au scientifiquement pensable, Lacan consone avec Aristote sur ceci que ce qui de la nature advient au pensable, et qu'on peut appeler une physique en son sens générique, n'épuise justement pas le pensable. Et que donc il faut bien qu'il y ait du méta-physique.

Mais évidemment, Lacan objecte aussitôt qu'il ne s'agit certainement pas, dans cette méta-physique exigée par la pensabilité de la signification, de la science de l'être en tant qu'être, comme c'est le cas chez Aristote. Et même, c'est expressément ce qu'il faut exclure, puisqu'il faut précisément exclure l'idée que le sens aurait une vérité métaphysique dans le registre de l'être. Ce n'est pas du côté de l'être que nous allons trouver ce qui, du sens, est pensable, mais au contraire, du côté d'un fait de désêtre, c'est-à-dire une exclusion de l'être. Ce n'est qu'à exclure l'être de la considération du sens comme

pensable que s'assure que le sens est effectivement scientifiquement pensable.

Ceci dit, il est frappant que cette opération soustractive, cette exclusion, soit précisément, au sens strict, ce que Lacan appelle métaphysique, c'est-à-dire ce qui n'est pas sous la loi d'une physique quelconque. Alors, bien sûr, ceci est profondément lié à ce qui était énoncé au tout début, à savoir que le sens n'est pas pensable comme contenu ; il n'est jamais de l'ordre du contenu. Pour autant qu'il soit pensable – laissons de côté la question de son être, puisqu'il faut se tenir dans la logique du désêtre –, pour autant qu'il soit pensable, c'est-à-dire sous la condition de l'exclusion de son être, le sens n'est pas de l'ordre du contenu. Il est de l'ordre de l'effet. Bien.

Cette articulation est extrêmement forte et cohérente, et elle détermine la métaphysique comme étant : 1. Aristotélicienne, puisque ce qui est après ou à côté de la physique nous contraint à penser qu'il n'est pas vrai que la physique épuise le pensable. 2. Antiaristotélicienne, si l'on peut dire, du biais que ce n'est pas de la science de l'être en tant qu'être qu'il s'agit, encore bien moins de la substance comme cela est le destin de la métaphysique d'Aristote (substance : ce qui se tient là dans ce qui consiste), mais au contraire d'un désêtre radical qui élimine toute pensabilité d'un contenu au profit de la pensabilité d'un effet.

Nous pouvons dire qu'il y a, par rapport à la métaphysique, à la fois une reconnaissance et une retenue de la part de Lacan. Une reconnaissance, parce qu'on ne peut pas tenir le pensable dans le strict registre du physique, quelles que soient les extensions qu'on donne à ce mot. Une retenue, au sens où, même s'il ne s'agit pas du physique, il ne s'agit pas non plus pour autant du contenu de sens selon son être, ou encore il ne s'agit pas d'ontologie – que Lacan aime écrire, comme vous le savez, avec un *h* : (h)ontologie. Il dira une autre fois : *Je vais quand même dire un mot toute (h)onte bue*. Eh bien, toute honte bue, peut-on, de ce point, reprendre le fil de notre première question : métaphysique, au sens de Lacan et au sens de Heidegger, serait-ce la même chose ?

On pourrait couper court vers la conclusion et répondre que non. Parce que « métaphysique » chez Lacan ne se situe pas dans l'espace de la métaphysique au sens heideggérien pour une raison qui paraît triviale : pour Heidegger, la science moderne, le scientifiquement pensable, est précisément prescrit par la métaphysique comme histoire

de l'être. La science serait donc pour Heidegger une figure elle-même captive de la métaphysique du sujet, cependant que pour Lacan, il s'agit de promouvoir une science du sens, ou en tout cas, de rendre le sens scientifiquement pensable, en assumant, en pratiquant, une opération métaphysique, une exclusion métaphysique qui, loin de concerner l'historialité de l'être, est constitutive d'un désêtre.

Vous voyez qu'il est absolument clair que pour Lacan, ni la science, ni Descartes, qui est la condition pensable du sujet de la science, ne sont à proprement parler des figures de la métaphysique, telles qu'il l'entend. Seulement, cette diagonale laisserait de côté beaucoup de questions, et elle ne nous permettrait pas de mesurer exactement – de prendre l'empan – l'écart entre ce que Lacan entreprend comme opération à l'égard de la philosophie et le dispositif du montage historial de Heidegger. Il faut être plus insistant et plus rigoureux. On va donc transiter par Heidegger pour que tout le monde ait ici une perception aussi claire que possible des données de la question.

Au fond, qu'est-ce, pour Heidegger, ce qu'il appelle lui-même le « caractère distinctif de la métaphysique » ? Il faut y revenir avec précision, car tout le petit monde philosophique s'accorde tellement avec la thèse de la clôture de la métaphysique que, finalement, on ne sait plus ce qui est clos ou ouvert.

Sur ce point, je vous renvoie à un texte que j'aime beaucoup de Heidegger, et qui a l'avantage bizarre de ne pas être un texte. Ce sont en réalité les notes que vous trouvez au chapitre IX du *Nietzsche* paru chez Gallimard, situé tout à la fin du tome II, et intitulé *Projets pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique*. Ces notes sont datées de 1941. Dans ce texte, presque sténographique, Heidegger tente de se raconter à lui-même l'histoire de l'être. C'est l'histoire de l'être racontée aux enfants. Je ne sais pas si c'est un conte qui aurait le charme de les endormir, mais c'est l'histoire de l'être réduit à son os, bien qu'en même temps ce soit – bien que très elliptique, quelquefois presque des listes de mots – très essentiel. Les opérations de la métaphysique, telles que Heidegger tente de les narrer, vont nous donner le trait finalement distinctif de ladite métaphysique.

Comme vous le savez, il y a d'abord – c'est le début du « philosopher » en tant que tel – l'opération platonicienne, ou qu'on peut appeler platonicienne – et que Heidegger décrit comme subjugation de l'*aletheia* par l'*idea*, c'est-à-dire comme subjugation

de la vérité comme non-voilement, désoccultation, par la découpe en présence de l'idée. Cette bascule va établir le « se montrer en présence », ou la découpe de l'étant, comme imposant sa domination sur le mouvement d'éclosion inaugurale de l'être. Ce qui se donnait en immanence proximale comme l'éclosion ou la figure du non-voilement de l'être va être mis sous le joug de la découpe de l'idée comme figure de présence du pensable. Dès lors, l'étant assure dans l'ordre de la pensée sa suprématie sur le mouvement même de l'être, parce qu'il impose à l'être de n'être pensable que sous la forme du « ce que c'est ». Cette bascule de la question de l'être vers la découpe idéale du ce que c'est, du *ti esti*, va faire de l'être une position normative. Ce point est essentiel. Au lieu d'être le mouvement natif de l'éclosion, ou de la venue à soi de sa propre essence, ou du retourner à soi de la désoccultation, l'être va devenir la norme intime de ce qui est, à savoir de l'étant, dans la guise du « ce que c'est ».

Mais le point que je crois fondamental est que ceci advient en tant que l'idée est comptée pour une. Telle est l'opération fondamentale de la découpe : quelque chose vient au compte, c-o-m-p-t-e. Cette exposition au compte, qui est la prescription la plus fondamentale de la découpe de l'idée, c'est l'être comme quiddité : qu'est ce que c'est ? Bon Dieu, qu'est-ce que c'est ?, en tant que l'idée compte pour Un, le « ce que c'est » de ce qu'il y a – et qui s'appelle quiddité dans la tradition scolastique – fait que l'être sera pensé comme quiddité, c'est-à-dire comme raison normative du *quid* de l'étant.

Ce qui amène Heidegger à affirmer que tout ce mouvement est assomption de l'Un. Je cite ce passage conclusif qui va nous ramener à Lacan :

La prééminence de la quiddité amène la prééminence de l'étant même à chaque fois dans ce qu'il est [la découpe idéale va entraîner une subjugation du mouvement de déplacement ou d'éclosion de l'être sous la figure de l'étant]. La prééminence de l'étant fixe l'être [il se produit donc une fixation] en tant que le commun [en tant que raison commune] à partir de l'Un. Le caractère distinctif de la métaphysique est décidé [il est donc décidé par cela, à ce moment même]. L'Un en tant qu'unifiante unité devient normatif pour la détermination ultérieure de l'être.

C'est là que tout le mouvement premier de l'histoire de l'être nous conduit : le caractère distinctif de la métaphysique est l'arraisonnement de l'être par l'Un. Tel est le caractère distinctif de la métaphysique. On peut le dire : suprématie de l'étant, avènement de l'onto-théologie, oubli de l'être. Mais du point de vue du trait distinctif de la métaphysique, c'est l'arraisonnement de l'être par l'Un.

C'est-à-dire ceci que l'Un dans la pensée en tant qu'unifiante unité est véritablement la norme pour toute détermination ultérieure de l'être. Par conséquent, on ne saisit pas le trait distinctif de la métaphysique si on ne le renvoie pas à la question de l'Un. De sorte que nous réélaburons notre question : qu'en est-il de la pensée de l'Un de Lacan ? Dans la multiplicité de ses acceptions, l'Un lacanien est-il décision d'une position normative quant à l'être ; est-il pensable, l'Un, tel que le compte et le conte la psychanalyse, comme figure-clé de la disposition métaphysique ? Ce problème donne, seul, une mesure du degré effectif de proximité pensable entre le dispositif de Lacan et le motif historial heideggérien concernant la métaphysique.

Malheureusement... Malheureusement, la question de l'Un est extrêmement compliquée chez Lacan. Vous me direz : chez lui tout est compliqué. Plus ou moins. Mais la question de l'Un est vraiment très compliquée. À mon avis, il y a deux questions extrêmement compliquées chez Lacan : la question de l'Un et la question de l'amour. Lesquelles sont très liées entre elles. On va y venir, c'est notre trajectoire.

Je ne vais pas vous donner là, en prêt-à-porter, une doctrine lacanienne de l'Un. Mais puisque nous l'interrogeons maintenant du biais particulier de la question de la métaphysique, je vais tout de même vous donner quelques pistes tirées du résumé – donc un texte écrit – du *Séminaire XIX*, ...ou pire, résumé que vous trouvez dans le n° 5 de la revue *Scilicet*. Ne perdez pas de vue que nous interrogeons ce texte à la lumière de ce que la clé de la métaphysique est cette espèce de détournement de la pensée de l'être vers la simple généralité commune, le *koinon* indifférent sous le pouvoir normatif de l'Un, lui-même issu de la découpe de l'idée.

Lacan commence par dire que l'Un, c'est ce après quoi on s'...oupire. Ça s'écrit en un seul mot, ça vient du verbe s'oupirer, s'apostrophe oupirer. On s'...oupire. Et Lacan d'ajouter une phrase décisive :

Ceux que je désigne de s'...oupirer, c'est à l'Un que ça les porte.

Dans cette phrase, il est clair qu'il y a bien dans l'Un, une touche d'imaginaire normatif, puisqu'on est porté à l'Un dans la dimension du s'...oupirer, qui, il faut bien le dire, est une dimension du s'empirer, comme Lacan nous l'indiquera expressément tout à l'heure. Je veux dire par là que s'...oupirer, ce n'est pas bien. Et Lacan déclare que ne pas s'...oupirer, c'est, dira-t-il, « mon honneur ». Donc

l'honneur de la pensée, c'est de ne pas s'...oupirer. Et ceux qui s'...oupirent, eh bien... c'est à l'Un que ça les porte. Donc l'honneur de la pensée, c'est de ne pas être porté sur l'Un. Ce avec quoi Heidegger serait parfaitement d'accord.

Lacan explicite alors le difficile honneur qu'il y a, pour le psychanalyste, à ne pas se laisser corrompre par la position de l'Un :

Les analystes ne peuvent se faire à être promus comme abjection à la place définie de ce que l'Un l'occupe de droit, avec l'aggravation que cette place est celle du semblant.

Voilà pourquoi les analystes s'...oupirent, et par là même sont portés vers l'Un. Si on est analyste et qu'on ne veuille pas s'...oupirer, eh bien, il faut accepter d'être promu comme abjection à la place qui est celle de l'Un, et qui est la place du semblant. Lacan semble penser que la masse des analystes n'a aucune envie de finir comme abject déchet à la place tout à fait imaginaire qu'occupe l'Un. De là qu'ils ne cessent de s'oupirer pour que l'Un reste à sa place, et eux à la leur, qui est d'être un magnifique Sujet supposé savoir ce qu'est le malheureux qui les consulte.

Retenons ce que nous pouvons de tout cela. Il est clair que l'Un est bien accordé par Lacan à une sorte de découverte du réel qu'obture un semblant. L'Un se tient à une place qui est celle du semblant et qu'il faudrait occuper, si l'on est analyste, dans la destitution et l'abjection réelles. Pour ce qui nous intéresse, retenons que l'Un, après lequel déjà il n'est pas bien de s'oupirer, marque la place d'une subjugation du réel (abject) par le semblant (glorieux ?). Voilà incontestablement ce qui est dit par Lacan. Si l'Un désigne une espèce de subversion placée du réel par le semblant, et que c'est pour cela qu'on s'oupire après lui, on pourrait dire que ce n'est pas si éloigné de l'idée que le détournement métaphysique, c'est la soumission de l'éclosion de l'être à l'Un normatif. D'autant que la touche normative est présente chez Lacan, puisque les malheureux analystes, c'est à l'Un que ça les porte de s'...oupirer.

La troisième chose qu'il faut remarquer dans ce texte – alors, là, Dieu merci, on n'est plus tout à fait dans Heidegger ! – c'est que, dit Lacan :

Une femme ne s'oupire pas de l'Un, étant de l'Autre.

Notons alors que, puisqu'une femme ne s'oupire pas de l'Un, étant de l'Autre, l'Un semble cette fois accordé à la maîtrise universelle de la position masculine, qu'on pourrait dire mascul'Une, et dont une

femme est l'ébrèchement, en sorte qu'elle est toujours de l'Autre, là où, précisément, les hommes s'oupirent de l'Un, entrant ainsi dans la subjugation du réel par le marquage d'une place du semblant.

Entre parenthèses : si une femme ne s'oupire pas de l'Un, étant de l'Autre, il faut admettre que tout ce texte de Lacan, tout ce résumé du séminaire *...ou pire*, est d'essence féminine, puisque Lacan y déclare expressément mettre son honneur à ne pas s'oupirer : « D'autres s'... oupirent, je mets à ne pas le faire mon honneur. »

Tout ceci irait cahin-caha, même si la registration demeure malgré tout absolument singulière, dans le sens du trait distinctif de la métaphysique tel que le définit Heidegger, et donc aussi dans le sens d'une critique de la métaphysique comme subjugation normative du réel par l'Un mis en position de semblant. Ce que Lacan appelle une métaphysique au sens soustractif, c'est-à-dire l'opération métaphysique du désêtre qui seule autorise une vérité du sens, serait bien une critique de la métaphysique au sens de Heidegger : à savoir la subjugation du réel par la puissance normative de l'Un. La compatibilité Lacan/Heidegger semblerait donc démontrée. Mais comme toujours chez Lacan, il va falloir faire encore un tour de plus, sinon on se retrouve le dindon de la farce. Lacan va prendre une première précaution, qu'il a la délicate attention de nous indiquer dans le même texte, et que voici :

Au reste je ne faisais pas pensée de l'Un, mais à partir du dire qu'il y a de l'Un, j'allais aux termes que démontre son usage, pour en faire psychanalyse.

Il faut alors faire attention : tout ce que nous venons de dire de l'Un, Lacan ne prétend pas que ce soit une pensée de l'Un. Mais alors, quoi ? eh bien, la détermination de son opération. Il y a une opération de l'Un. L'Un n'intéresse Lacan que pour autant qu'il y a de l'Un, dont on peut suivre l'usage pour en faire psychanalyse.

Nous parvenons ici à un point absolument fondamental, intrinsèquement fondamental. La thèse de Lacan est la suivante : si on interroge l'Un du point de son être, on retombe sur cette histoire de métaphysique comme désêtre, on fait pensée de l'Un au sens heideggérien, on interroge l'Un dans son être quant au devenir de la question ontologique. Cela, je crois qu'on peut le dire. Mais c'est de la mauvaise métaphysique, qui, finalement, vous porte à l'Un, vous fait s'oupirer. Toute approche de la question de l'Un du point de son être n'est jamais que s'oupir. Mais on peut aussi penser l'Un dans la bonne métaphysique, c'est-à-dire selon son désêtre et non pas selon son être.

Ce qui va vouloir dire penser l'Un selon les termes que démontre son usage, c'est-à-dire – et c'est ce qui est tout à fait conforme à notre point de départ sur la question du désêtre – que penser l'Un dans ses opérations ne vous engage nullement au s'oupirer.

La distinction fondamentale faite ici par Lacan sur cette question de l'Un se donne entre : 1. Une pensée du type : l'Un est, et il faut le questionner selon son être. Cela, c'est le s'oupir métaphysique, parce que, dans ce cas, vous n'échappez pas à la puissance normative de l'Un qui subjugue le réel au lieu même du semblant. 2. Une pensée de type : y' a d'l'Un. Mais « y' a d'l'Un » est une thèse différente, entièrement différente, de « l'Un est ». Elle n'engage pas à penser l'Un dans son être, mais simplement à repérer qu'il y ait de l'Un dans un registre d'opérations dont il importe, comme dit Lacan, de « faire psychanalyse ». Et la thèse selon laquelle y' a d'l'Un est elle-même soustractive, c'est-à-dire conforme au principe du désêtre. Elle va penser l'Un comme place vide, comme marquage ou comme opération, mais pas comme subjugation normative.

Je voudrais simplement rappeler que cette distinction lacanienne entre l'Un pensé dans son être, c'est-à-dire la thèse que l'Un est, et la thèse y' a d'l'Un comme puissance du compte, comme puissance opératoire du compte-pour-un, est la thèse absolument inaugurale de mon livre *L'être et l'événement*. Son point de départ absolu. C'est dire l'importance que je peux accorder à l'ensemble de cette discussion difficile et tendue. C'est en effet la thèse à partir de laquelle va s'élever la proposition selon quoi il n'y a, du point de l'être, que le multiple, c'est-à-dire le multiple sans Un. Tenir la gageure de penser jusqu'au bout ce que c'est qu'un multiple sans Un, c'est-à-dire un multiple qui n'est pas un multiple d'unités, c'est précisément l'envoi même de l'entreprise ontologique qui est la mienne. Or, il faut bien reconnaître que cette distinction est lacanienne. Elle est lacanienne, parce qu'elle renvoie l'existence d'un être de l'Un du côté du trait distinctif de la métaphysique au sens de Heidegger, et réserve la thèse « il y a de l'Un » à un usage métaphysique au sens de Lacan. C'est-à-dire au sens de l'exclusion et du désêtre.

Au point où nous en sommes, il y aurait finalement deux sens possibles – peu importants les mots que Lacan emploie lui-même – du terme « métaphysique » : le sens heideggérien assignable à la subjugation du réel par l'Un et renvoyé à la thèse « L'Un est ». Puis le sens lacanien, qui désigne une opération soustractive par quoi tout être

est retiré au sens, afin de pouvoir penser le sens dans le registre strict de l'effet. De ce deuxième sens de l'Un, on dira que Badiou a tramé son ontologie ! Ceci à peu près clarifié, demandons-nous maintenant si nous y reconnaissons une touche antiphilosophique.

Nous avons désormais à notre disposition une forme tout à fait neuve et précise du questionnement antiphilosophique – au sens de Lacan – de la philosophie. Cela se dit en effet ainsi : est-ce que le philosophe s'...oupire ? Je vous signale que, dans le texte dont nous sommes partis, ceux après qui il en a, Lacan, ce n'est pas nous, pour une fois, ce n'est pas après les philosophes, mais après les analystes ! Ce sont eux qui prennent du bâton. Les analystes qui sont en défection de leur propre être d'analyste – les malheureux, ils s'...oupirent à l'Un, parce que cela ne leur plaît pas d'être renvoyés à l'abjection, c'est-à-dire au point de réel de la Chose.

Mais nous, nous pouvons nous poser la question suivante : si réellement, comme le soutient Heidegger, la métaphysique tout entière, c'est-à-dire la philosophie dans son histoire destinale est la subjugation de l'être par l'autorité normative de l'Un, alors cet énoncé, traduit par Lacan, s'écrit de façon fort élégante : les philosophes, depuis deux mille ans, s'...oupirent. Est-ce bien cela que Lacan veut dire ?

Eh bien, non, pas du tout ! Car tout ce qu'il vient de dire sur la fonction opératoire de l'Un opposée au mauvais Un après lequel on s'oupire, voici que Lacan l'attribue... à Platon, le coupable désigné de Heidegger ! Lacan écrit, en effet, après son exposé : *Ce qui est déjà dans le Parménide* (le dialogue de Platon). Et il ajoute l'expression que j'adore : *par une curieuse avant-garde*. Loin d'être l'organisateur d'un s'oupir éternel, le grand Platon initie la vraie pensée opératoire de l'Un, celle que Lacan veut promouvoir. La philosophie en avant-garde de l'antiphilosophie ! Stupéfiant.

À partir de ce point, nous pouvons réorienter cette confrontation Lacan/Heidegger. En fait, pour Heidegger, la métaphysique de la substance en son sens aristotélicien s'appelle métaphysique, parce qu'elle est oubli et rature, du biais de la subjugation par l'Un, de ce qui se donne sous le mot de physique, à savoir la *phusis* ; mais la *phusis*, c'est justement l'éclosion inaugurale de l'être dans son retentissement le plus originaire. Heidegger dira : *phusis* signifie retourner en soi-même. Il le traduit même ainsi : « retourner en soi-

même ». On pourrait donc dire que chez lui, la métaphysique est, en un certain sens, oubli de la physique. Pas de la physique au sens de Galilée, mais de la physique en un sens beaucoup plus essentiel, qui est celui qui permet d'entendre encore dans le mot « physique » la *phusis*, c'est-à-dire l'éclosion en vérité de l'être. Donc, « métaphysique » en son sens historial c'est, pour Heidegger, une sorte d'oubli ou de rature de ce qui, originellement, s'entend dans le mot physique, pris dans son sens « le plus originellement grec », ou tout ce que vous voulez de ce genre. Par exemple une histoire allemande de la *Urnatur*.

En revanche, pour Lacan, la métaphysique est une détermination soustractive de la physique (en effet, le scientifiquement pensable du sens, c'est métaphysique, ce n'est pas physique), mais toujours dans le scientifiquement pensable. Ce qui veut aussi dire que ça peut être une science des opérations de l'Un. Ce n'est qu'à se rapporter à l'Un dans le s'...oupirer qu'il y a de la déchéance métaphysique au sens de Heidegger. Mais en réalité, pour Lacan, en son sens le plus fort et le plus authentique, la métaphysique est la possibilité du scientifiquement pensable non physique, donc soustrait à la physique. Mais comme cela reste scientifiquement pensable – et c'est cela le point capital – le métaphysique est une extension du scientifiquement pensable, et non pas une rature ou un oubli de la physique en son sens le plus essentiel de *phusis*. Par quoi, il faut le dire, Lacan est beaucoup plus proche des stoïciens que de Heidegger. Il y a en effet une thèse stoïcienne capitale, qui est celle des incorporels, non pas au sens d'un imaginaire suprasensible, mais au sens de ce dont le langage, les signes, donnent des exemples parfaitement empiriques. En fin de compte, le métaphysique lacanien doit s'entendre comme : il peut y avoir une science des incorporels. Le signifiant en effet n'est pas un corps, au sens de quoi que ce soit que la physique puisse déterminer comme corps. Cela relève donc de l'incorporel. Les stoïciens avaient déjà reconnu et fait place dans leur propre doctrine aux incorporels comme rationalités subsistantes. On pourrait dire que, dans son inspiration, le métaphysique de Lacan est plutôt aristotélico-stoïcien que heideggérien.

Nous revenons alors au cœur de la question du rapport de Lacan à la philosophie. Certes, pour Lacan, il y a un déroutement philosophique du penser (qui, chez Heidegger, est la métaphysique elle-même), il y a un s'oupirer métaphysique. Mais, point capital pour

l'antiphilosophie de Lacan, ce déroutement s'avère originairement scindé : il n'y a pas d'histoire unique du déroutement philosophique de la pensée. C'est bien pour cela qu'il y a deux sens du mot métaphysique. Au moment même où l'on vient de suggérer que le s'oupirer pourrait bien être la philosophie elle-même, on dit : « Ah oui ! mais chez Platon, il y a justement une position d'avant-garde. » Autrement dit, pour Lacan, il n'y a pas l'histoire de l'être, certainement pas. Disons qu'il n'y a pas une histoire de l'être qui puisse soutenir le nom de métaphysique. Il y a une histoire intriquée, divisée et qui traverse ce qu'il convient d'appeler métaphysique. On peut dire que pour lui – si on emploie une métaphore heideggérienne – l'histoire de la philosophie, c'est, conjointement, au sens d'une conjonction disjonctive, dirait Deleuze, l'histoire scindée de l'être et du désêtre. Dans le champ historique des opérations de la philosophie, on peut certes diagnostiquer quelque chose comme une histoire s'oupirante de l'être, et là, effectivement, Lacan se rapproche de Heidegger à maintes reprises, y compris sur l'Un. Mais on peut aussi repérer la progressive construction de l'opération, elle-même métaphysique, du désêtre. Il en résulte que le rapport de Lacan à la philosophie, et par conséquent le terrain de son antiphilosophie, est autrement plus complexe que celui de Heidegger. C'est un rapport véritablement tordu. Le rapport de Heidegger à la philosophie est finalement celui d'une historicité de type hégélien, avec ses propres catégories d'investigation, son point originaire, ses étapes successives, sa détresse actuelle... On peut montrer comment Platon, puis Descartes, puis Kant, puis Hegel, et en bout de course Nietzsche constituent des dispositifs de pensée, à travers lesquels s'effectue l'histoire de l'être comme métaphysique. Il n'y a rien de tel chez Lacan, même quand il y a des coquetteries heideggériennes dont j'ai donné le principe, qui, au fond, gravite autour du s'...oupirer après l'Un. Là oui, quelque chose de la métaphysique insiste. Mais le rapport fondamental de Lacan à la philosophie est d'une tout autre nature. Ce n'est pas un rapport historial, car ce qu'il veut, c'est soumettre la philosophie à une épreuve. C'est cela qu'il engage sur le terrain des opérations antiphilosophiques. Il s'agit de soumettre la philosophie à l'épreuve de l'acte analytique. C'est à l'épreuve de cet acte qu'on va discerner la position philosophique, la diviser, la faire apparaître comme une intrication indémêlable d'opérations sur l'être et d'opérations sur le désêtre.

Nous aurons l'occasion de revenir sur l'acte. Mais prenons l'une de ses innombrables définitions provisoires dans le *Séminaire, livre XX*, titré *Encore*.

C'est quand, l'acte ? C'est [dit Lacan] quand surgit [dès qu'on est dans l'acte, on est dans le surgir] un dire qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir ex-sister au dit.

C'est donc le surgissement d'un dire qui n'est pas en position de pouvoir toujours se tenir dans son ek-sistance au dit. Il faut que surgisse un dire où quelque chose du dit in-siste irrémédiablement. Une sorte de fusion de dire et du dit ? Oui, mais alors, un dire qui surgit en emportant avec lui une part de non-dit attachée en quelque sorte au dit, rivée au dit. À ce moment-là, c'est l'acte. C'est pourquoi l'acte n'est pas le dire, mais le surgissement d'un dire-dit.

Est-ce que nous comprenons ce que ça veut dire ? Nous le comprenons vaguement. Parce que, au fond, on pourrait dire que c'est encore très proche de Wittgenstein. C'est le surgir d'un dire dont le rapport au silence (à ce qui ne peut pas être dit) est essentiel. Voilà le moment de l'acte.

Lacan dit alors :

C'est là l'épreuve où un certain réel peut être atteint.

Donc, l'acte, c'est une épreuve qui est un surgir, le surgir d'un dire, et dans cette épreuve, un certain réel peut être atteint. Cette description fugitive nous suffit pour l'instant. Mais ce qui nous intéresse, c'est ce que Lacan ajoute – et cela est formidable :

Ce qu'il va y avoir cette année de plus emmerdant, c'est de soumettre à cette épreuve un certain nombre de dires de la tradition philosophique. Vous vous rendez compte !

Voilà le programme du séminaire de l'année 1972-1973 qui se trouve fortement emmerdé d'avoir à soumettre les dires de la philosophie à l'épreuve de l'acte ! Cela, c'est le vrai rapport de Lacan à la philosophie. Ce rapport, vous le voyez, n'est pas un rapport théorique. Bien sûr, c'est un rapport théorique autant que vous le voulez, mais dans son intimité, ce n'est pas un rapport de prélèvement théorique ou de référence conceptuelle, pas du tout. Le rapport de Lacan à la philosophie, c'est un rapport d'épreuve : on va mettre la philosophie à l'épreuve de l'acte analytique, c'est-à-dire qu'on va soumettre à l'épreuve du surgir singulier d'un dire-dit les dires de la philosophie. La philosophie devra traverser ce surgir d'un dire hétéronome à toute philosophie. Et alors, on va voir ce qui s'annule dans l'épreuve, et ce qui survit.

Quand Lacan traite la philosophie, c'est toujours dans le registre de cette épreuve. Vous remarquerez qu'ici et fréquemment il emploie l'expression « la tradition philosophique ». Je pense en effet qu'ultimement, pour lui, la métaphysique n'est pas une figure en clôture de l'histoire de l'être. Ce qu'il y a, c'est la tradition philosophique qui va véhiculer, certes, les deux sens du mot métaphysique – son sens selon l'être, et son sens selon le désêtre –, mais qui ne constitue pas une histoire, seulement un corpus légué par la tradition, et dont on peut soumettre tel ou tel dire à l'épreuve du discours analytique et de son acte propre.

Mais pourquoi est-ce emmerdant, à l'épreuve de l'acte analytique, les dires de la philosophie ? Pourquoi est-ce ce qu'il y a de plus emmerdant ? À mon sens, si c'est emmerdant, c'est parce que l'origine de cette tradition se situe dans la duplicité. Elle n'est pas simple à saisir. Il y a quelque chose d'essentiellement et d'originellement duplice dans les dires de la philosophie. Et l'épreuve, par l'acte, de la tradition philosophique, c'est largement l'épreuve de cette duplicité. On le voit très bien dans la figure de Socrate. Il faudra un jour écrire le Socrate de Lacan... Il y a le Socrate de Nietzsche, le Socrate de Hegel, le Socrate d'Aristophane, le Socrate de Kierkegaard, le Socrate de Platon, le Socrate de Xénophon, et il y a le Socrate de Lacan. Un personnage incroyable, le Socrate de Lacan ! Mais s'il y a une chose qu'on sait, c'est que le Socrate de Lacan est un personnage biface. Il y a un Socrate, disons plutôt Platon, qui est volontiers captif de la figure du maître, et puis, il y a un Socrate, Socrate, qui est plutôt un analyste. Il y a une identification de Lacan à Socrate. C'est incontestable. Il y a une zone de désidentification, aussi. Mais cette duplicité de la figure de Socrate est une duplicité qu'il serait très intéressant de confronter avec celle du rapport de Nietzsche à Socrate. Ces deux figures duplices différentes mériteraient vraiment d'être confrontées. Cette comparaison éclairerait alors le statut même de la philosophie dans l'épreuve de l'acte analytique.

Il y a un texte qui m'a toujours fasciné dans *Encore* – texte exemplaire de ce point et aussi quasiment de l'origine de l'écart entre Lacan et Heidegger. Lacan rappelle qu'il y a l'Autre, que l'Autre c'est un trou, que ça fonde la vérité, etc., et parle alors de la science. Il dit ceci :

Que la pensée n'agisse dans le sens d'une science qu'à être supposé au penser, c'est-à-dire que l'être soit supposé penser, c'est ce qui fonde la tradition philosophique à partir de Parménide.

Là, de nouveau, on se situe du côté de la métaphysique, sauf que cette fois – ce qui ne ferait pas plaisir à Heidegger – on y met Parménide. Elle ne commence pas avec Platon, mais plus tôt, avec Parménide. Parce que Parménide est celui qui aurait déjà mis en place la subjugation par l'Un, en supposant que l'être pense. Et Lacan continue :

Parménide avait tort et Héraclite raison [l'unité de la constitution initiale de la philosophie se brise]. C'est bien ce qui se signe à ce que, au fragment 93, Héraclite énonce : le Maître dont l'oracle est à Delphes n'avoue ni ne cache, il signifie.

Ainsi, la doctrine héraclitéenne de la signification ouvre une autre voie que la doctrine parménidienne de l'identité de l'être et de la pensée. Voyez qu'il n'y a même pas, pour Lacan, de matrice originaire, il n'y a pas l'initial heideggérien. C'est extrêmement frappant, car vous le savez, Heidegger multiplie les analyses, d'ailleurs raffinées, pour montrer que fondamentalement le mouvement de pensée d'Héraclite et celui de Parménide sont le même. On peut même dire que pour Heidegger, c'est un symptôme typique de l'oubli métaphysique que de croire que le dire de Parménide est opposé au dire d'Héraclite. Lisez tous les textes de Heidegger sur cette question. Un symptôme métaphysique typique, c'est d'avoir dit : Parménide, c'est la métaphysique de l'Un et de l'être, et Héraclite, c'est la métaphysique du devenir. Or, toute une opération très subtile de Heidegger consiste à établir que cette distinction, cette opposition d'une pensée du devenir ou du flux incessant du côté d'Héraclite, et d'une pensée de l'être immobile du côté de Parménide, n'est qu'une réinterprétation métaphysique de l'initial de l'être. Et si l'on se rapproche de cet initial, on peut alors penser, qu'en réalité, le dispositif pensant de Parménide et d'Héraclite est le même.

Or, que nous dit ici Lacan ? Lacan nous dit expressément le contraire : « Parménide avait tort et Héraclite raison. » Donc, il n'y a pas de doute pour lui qu'il y ait une scission originaire et non pas une origine. Pour Heidegger, il y a un site originaire, une éclosion première dont Parménide et Héraclite sont les instances de pensée indémêlables et intriquées. Pour Lacan, il y a une option première : soit vous êtes dans la voie de la coappartenance de l'être et de la pensée, c'est-à-dire la voie de Parménide ; soit vous êtes dans le désêtre de la signification. Car, c'est cela le « il n'avoue ni ne cache » du Dieu : il n'y a pas de question d'occultation ou de désoccultation de l'être dans l'interprétation héraclitéenne. Il y a simplement : il signifie. Telle est la voie héraclitéenne, la voie du désêtre du sens.

Mais, comme vous le voyez, cette scission originaire entre les deux voies est donnée dès le début de la tradition philosophique. Ce n'est pas la coupure événementielle de la psychanalyse qui la constitue, au moins dans ce passage-là, ce n'est pas une initiation freudienne, c'est la duplicité de la philosophie. La philosophie va être dans la coexistence duplice des deux voies : la voie parménidienne et la voie héraclitéenne. Il en résulte naturellement – et ce sera un peu conclusif sur la question que nous nous étions posée au départ – que ce n'est pas du côté d'une histoire de l'être que peut se fonder l'expression « tradition philosophique », que nous retiendrons désormais comme désignant le rapport global de Lacan à la philosophie. Mais ce qu'il y a d'emmerdant, c'est que cette tradition philosophique n'est pas initiée dans une origine simple, elle est initiée dans une duplicité première. Alors, où réside l'unité de cette supposée tradition, unité requise pour qu'on puisse se déclarer antiphilosophe ? Lacan fait alors une volte bien dans son style, en affirmant que cette clé est à chercher du côté de l'amour – ce qui va encore nous compliquer la tâche.

Lacan nous dit en effet :

L'amour, il y a longtemps qu'on ne parle que de ça [cette fois, nous le trouvons notre thème unique, notre simplicité non duplice]. Ai-je besoin d'accentuer qu'il est au cœur du discours philosophique ?

Après tout cela, que savons-nous ? On sait que le philosophe : 1, est bouché aux mathématiques ; 2, bouche le trou de la politique ; 3, met l'amour au cœur de tout ce qu'il raconte. C'est avec cela qu'il faut se débrouiller dans notre quête difficile : qu'est-ce que l'identification antiphilosophique de la philosophie par Lacan ?

C'est d'un nœud compliqué, et non d'une histoire simple, que s'assure la prise de position antiphilosophique par Lacan. Car apparemment, il n'y a pas moyen de s'en sortir sans convoquer, non pas seulement les deux termes que nous avons déjà sur les bras, la mathématique et la politique, mais finalement trois, puisqu'il faut passer par l'amour. C'est dans cette triangulation de l'amour, de la politique et de la mathématique que « philosophie » peut enfin prendre sens, comme nous le verrons la prochaine fois en défaisant le nœud gordien du mathème, du trou et de la suppléance amoureuse.

III

21 DÉCEMBRE 1994

Nous avons isolé, la fois dernière, trois énoncés qui pouvaient valoir comme une première tentative d'identification de la philosophie par Lacan – et par le Lacan qui nous occupe, ici, au premier chef, celui postérieur aux années 1970. Je vous redonne ces trois énoncés :

- Le premier ponctue un rapport de la philosophie aux mathématiques : le philosophe est bouché aux mathématiques.
- Le deuxième spécifie un rapport de la philosophie à la politique : la métaphysique, dit précisément Lacan, bouche le trou de la politique.
- Et le troisième spécifie le rapport de la philosophie à l'amour : au cœur du discours philosophique, il y a l'amour.

Là, nous engageons un protocole tout à fait singulier et intéressant, qui est celui de la manière dont une antiphilosophie, quelle qu'elle soit, identifie la philosophie. On sait que cette stratégie d'identification est toujours une stratégie de discrédit : l'identification est liée à l'effort de stigmatiser la philosophie dans son essence même. Il n'en reste pas moins qu'on peut tout de même saisir des protocoles d'identification qui ne sont pas les mêmes selon les différentes antiphilosophies concernées. Il est captivant de repérer ce protocole à partir de la position philosophique, de voir comment, en quels termes et à partir de quels paradigmes une antiphilosophie déterminée propose une pensée de ce qu'elle nomme philosophie.

Je parcourrai quelques exemples canoniques d'antiphilosophes pour que vous saisissiez bien ce protocole d'identification. Parce que l'une des difficultés de l'entreprise de cette année, c'est que le protocole d'identification de la philosophie par Lacan est extrêmement complexe. Je dirais même qu'il y a dans son antiphilosophie une

dimension d'obliquité. Et cette obliquité est essentielle à penser parce que c'est elle qui autorise la thèse que j'essaierai de soutenir, qu'en un certain sens, Lacan clôt l'antiphilosophie contemporaine. Non pas l'antiphilosophie en général, mais un cycle de l'antiphilosophie contemporaine. Il le clôt en établissant avec la philosophie, non pas un simple rapport de discrédit frontal, mais un type tout à fait particulier d'obliquité.

Commençons par constater que chaque antiphilosophe a son philosophe de prédilection, sa tête de Turc intime. Si l'on se demande comment Pascal identifie la philosophie, il est évident que pour lui, c'est Descartes. Mais dans ce que Pascal vise au-delà de Descartes, il y a une identification générale de ce qui peut être appelé « philosophie ». Or, il est sûr que pour Pascal, la philosophie est une figure sophistiquée du divertissement. La philosophie nous divertit en ceci qu'elle nous emporte au plus loin de la prise en compte de notre situation réelle. Et la singularité de la philosophie est qu'elle est proprement le divertissement de la pensée. Il peut y avoir des divertissements de l'humeur, de l'existence, du corps. La doctrine du divertissement est complexe, mais, au cœur du divertissement de la pensée elle-même, il y a la philosophie. Et ceci pour une raison majeure qui est que la philosophie prétend parler de Dieu. L'opposition canonique est évidemment celle entre, d'un côté, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et, de l'autre, le Dieu des philosophes et des savants. En réalité, la question de l'identification de la philosophie passe par la question de l'identification de Dieu. Et le Dieu conceptuel des philosophes – le Dieu-concept, on peut l'appeler ainsi –, c'est au fond la forme ultime du divertissement au regard de ce qui, dans l'existence réelle, peut se nouer au Dieu véritable, au Dieu sensible au cœur, et au Dieu de la révélation. La philosophie est appréhendée en son centre véritable comme ce qui, par son concept de la divinité, divertit de la divinité réelle, à savoir de celle qui ne peut s'avérer que sous la forme d'un paramètre intime de l'existence.

Il y a clairement une autre donnée caractéristique de l'antiphilosophie chez Pascal, mais qu'on retrouve un peu partout : c'est que l'identification de la philosophie, l'identification du Dieu-concept, du Dieu démontrable s'accompagne de l'apparition de ce que, en suivant Deleuze, on pourrait appeler un contre-personnage, c'est-à-dire un contre-personnage par rapport au philosophe justement. En effet, un aspect de l'antiphilosophie, quelquefois négligé mais, à

mon avis, tout à fait essentiel dans la stratégie antiphilosophique, est que l'antiphilosophie parle toujours comme s'il n'y avait aucun intérêt à s'adresser aux philosophes. C'est une torsion très importante. Même chez Lacan, vous la trouvez. Ses textes sur le philosophe prennent toujours soin de dire que tout cela est dans une adresse aux analystes. Il ne s'agit pas du tout d'engager une dialectique où l'on dialogue avec le philosophe. Son cas est réglé ou perdu. Ce que j'appelle le contre-personnage, c'est le personnage auquel on s'adresse dans ce mouvement même d'identification de la philosophie ; et ce personnage n'est jamais le philosophe. Une véritable antiphilosophie est toujours un dispositif de pensée qui doit détacher quelqu'un des philosophes, le soustraire à leur emprise. Ce quelqu'un, que j'appelle le contre-personnage, est celui qu'il va falloir rallier à l'acte. Les antiphilosophes pensent qu'il n'y a aucune chance de rallier les philosophes à l'acte, puisque, précisément, ils sont ce au regard de quoi cet acte se constitue comme antiphilosophie. C'est la raison pour laquelle chez Pascal, l'identification négative de la philosophie est destinée au libertin. C'est à lui qu'on parle. C'est l'homme à qui on s'adresse dans toute cette affaire. Et le libertin n'est pas Descartes, c'est un autre personnage, une autre configuration. C'est celui qui, peut-être, pourrait être influencé par Descartes, ou tomber sous son emprise. Le libertin est celui qu'il faut arracher à la philosophie et rendre à la pensée vraie, qui est le christianisme tel que le pense Pascal.

Quel est le contre-personnage de Lacan ? Eh bien, c'est le psychanalyste. Pas l'analyste en tant qu'identique à la position antiphilosophique de Lacan, mais l'analyste en tant que position en balance, incertaine. Lacan maintient toujours qu'en dernier ressort, il ne faut pas faire confiance aux analystes. Il faut toujours les reconduire de force à l'acte analytique. Il serait extraordinaire de pouvoir faire une anthologie des injures adressées par Lacan aux analystes ! Elle serait fascinante, n'est-ce pas ? Aucun adversaire de la psychanalyse n'oserait dire le quart de la moitié de ce que Lacan déclare aux analystes, surtout à ceux qui viennent écouter confortablement son séminaire. Mais c'est sur le fond d'une adresse essentielle, adresse que les injures elles-mêmes constituent. De même que, pour Pascal, le libertin, c'est vraiment l'homme perdu, mais c'est à lui qu'on s'adresse ; de même on pourrait soutenir que, pour Lacan, l'analyste, c'est l'homme perdu, aussi. Il est toujours traité comme s'il était dans l'égarement. Il y a d'innombrables textes où Lacan explique

que, bien entendu les analystes, tout spécialement eux, et même exclusivement eux, n'ont rien compris à ce qu'il raconte depuis vingt ans. Mais il n'empêche, c'est quand même à eux qu'on parle avec une patience angélique. On peut repérer la même patience pascalienne à l'égard du libertin. Mais ces deux patiences se corrèlent bien évidemment à une impatience à l'égard du philosophe, qui aura sans doute le bonheur d'être un peu moins injurié au bout du compte. Tout simplement parce qu'on a depuis toujours renoncé à s'adresser à lui. Les très rares adresses aux philosophes qu'on trouve chez Lacan – je vous en ai cité une à propos de Heidegger –, c'est évidemment l'adresse perdue, une adresse qui dit, en même temps, qu'elle n'a aucune chance d'être entendue. Ceci est parfaitement clair. En revanche, Lacan ne dira jamais qu'il n'a aucune chance d'être entendu par les analystes, mais il constatera, en leur donnant des coups de fouet et des coups de pied, qu'ils n'ont pas compris, qu'ils ne comprennent pas, qu'il faudra bien qu'ils comprennent, qu'ils comprendront peut-être, un jour, que dans cent ans ils comprendront, etc. C'est un corps à corps, une adresse antinomique. Tel est le contre-personnage, à savoir le destinataire véritable de l'antiphilosophe, y compris dans l'identification de la philosophie. Le point à retenir, c'est que l'identification antiphilosophique de la philosophie n'est pas destinée aux philosophes, mais au contre-personnage. Le contre-personnage, ça peut être le libertin, l'esprit libre, l'âme tendre, celui qui existe, l'analyste... Ils composent la galerie des contre-personnages de l'adresse antiphilosophique. Par conséquent, lorsque, nous, philosophes, nous essayons d'entendre cette identification, nous devons savoir qu'elle ne nous est pas adressée, et que nous l'écoutons par le trou de la serrure. C'est une affaire entre Pascal et le libertin, entre Lacan et les analystes, ou ses analystes. C'est une affaire entre Nietzsche et les quelques hommes libres qu'il essaie d'identifier. Cet exercice de repérage du contre-personnage à qui s'adresse l'antiphilosophe, on pourrait le faire à propos de Rousseau, de Kierkegaard et de Wittgenstein. Et chaque fois, l'enquête serait terminée lorsqu'on aurait montré, à la fois, le protocole d'identification de la philosophie et saisi le contre-personnage, c'est-à-dire le pôle d'adresse de cette identification.

Chez Rousseau, il est intéressant de voir que le philosophe est quelqu'un de très particulier, c'est le méchant. Et « méchant », c'est une catégorie. Il en fait même une doctrine. Évidemment, Rousseau vise la philosophie de Voltaire, ou celle de Hume. Et ce philosophe, le

philosophe des Lumières, dans son acception classique, Rousseau discerne en lui une subjectivité singulière, qui est une subjectivité méchante au sens très conceptuellement travaillé qu'elle ne s'ouvre pas à la voix du cœur, qu'elle en est la fermeture, qu'elle fait doctrine du sans-cœur. Le philosophe, c'est quelqu'un chez qui il y a une oblitération concertée du sensible – sensible dans le sens intime de ce qui anime la subjectivité. C'est autour de cette figure que le protocole d'identification de la philosophie va se regrouper, même lorsqu'il est d'une grande complexité. Du coup, ceci fait surgir comme contre-personnage l'âme sensible populaire, le paysan qui boit du lait et croit simplement à un Dieu de bonté, personnage que Rousseau veut soustraire à la méchanceté philosophique constituée en paradigme.

Voilà ! Vous pouvez à présent vous exercer à montrer comment chez Kierkegaard, le protocole d'identification de la philosophie concerne la dialectique hégélienne, c'est-à-dire ce qui a pour propos d'oblitérer purement et simplement l'existence subjective, d'anéantir l'irréductibilité de l'existence dans la vaste, abstraite et fallacieuse dialectique du concept. Il se trouve, voyez-vous, que le contre-personnage, c'est la femme. C'est elle qu'il faut rendre définitivement insensible aux charmes de Hegel. Et pour cela, il faut l'aimer et la conduire au sérieux éthique du mariage. Cela ne lui a pas simplifié la tâche, à notre Kierkegaard, parce que se marier, c'était pour lui toute une affaire, à laquelle il a finalement renoncé.

Je vagabondais dans tout cela, pour vous dire que nous en sommes au moment où nous tentons de capter l'identification de la philosophie par Lacan, en ayant toujours présent à l'esprit que cette identification n'est pas adressée au philosophe, mais au contre-personnage, qui est l'analyste. Ce qui, entre parenthèses, est une indication importante, parce qu'elle signifie que pour Lacan, l'analyste lui-même est menacé par la philosophie. Mais pourquoi y a-t-il pour l'analyste cette menace philosophique ? Entre autres choses, parce que les psychanalystes sont bien trop ignorants de la philosophie pour mesurer le péril qu'elle représente. Paradoxalement, l'antiphilosophe Lacan ne cesse d'injurier les analystes parce qu'ils ne connaissent pas la philosophie. *Je leur ai dit de lire le Parménide, combien l'ont lu, pas un seul*, etc. Et pourtant, il s'agit tout de même de les soustraire à la philosophie. Les analystes doivent lire de la philosophie, mais pour la mettre à l'épreuve sous la loi ultime du discours analytique, et donc la lire non pas pour rentrer dans la philosophie, mais pour savoir s'y soustraire.

Or, je crois qu'il y a à cette injonction une raison massive : c'est que la psychanalyse est constamment menacée d'être une herméneutique du sens. Et qu'on peut admettre que son péril intime, c'est bien la philosophie : être tenté d'oublier l'acte psychanalytique au profit de la position herméneutique du philosophe. Transformer la cure en un bavardage hautain.

En fin de compte, il y a une antiphilosophie lacanienne parce que quelque chose de la philosophie met l'acte analytique en péril. Évidemment, la thèse de Lacan est que la philosophie met d'autant plus l'acte en péril qu'on se trouve hors d'état d'identifier la philosophie. Voilà pourquoi il est très important d'injurier les analystes à propos de leur ignorance philosophique.

Revenons maintenant à nos trois énoncés que je vous rappelais au début de cette séance. Au stade où nous en sommes, nous pouvons dire que l'antiphilosophie de Lacan va faire nœud de ces trois énoncés, c'est-à-dire que l'identification de la philosophie va se faire en nouant la triple détermination de son rapport aux mathématiques, à la politique, à l'amour. Nous devons tout de suite nous demander quel va être le principe de ce nouage. En première approximation, on peut dire que Lacan impute à la philosophie une reprise religieuse du sens. Ce qui va faire circuler, ce qui va nouer les trois énoncés (être bouché aux mathématiques, boucher le trou de la politique, et avoir l'amour au cœur de son discours – mais nous verrons que c'est le malencontreux amour de la vérité), c'est d'imputer à la philosophie une fonction du sens qui, dans sa structure, est ultimement de caractère religieux. Sur ce point que nous consoliderons peu à peu, il y a, il faut le dire, un certain nietzschéisme lacanien, assez formel, qui identifie la religion comme une structure forte, et même à certains égards constamment décisive. Et au regard de cette puissance structurelle, la philosophie n'est pas indépendante. La métaphysique, la philosophie de la tradition, n'est pas indépendante de la logique religieuse du sens, du sens de la vie, du sens du destin, du sens de la faute. Ce qui nous amène à ce sur quoi nous insistons constamment dans ces affaires d'antiphilosophie : à l'antinomie du sens et de la vérité. Je vous rappelle l'axiome que nous avons établi les deux années précédentes et dont il faudra vérifier s'il est valable pour Lacan : pour l'essentiel, une antiphilosophie affirme toujours la suprématie du sens sur la vérité. C'est même peut-être son opération cruciale.

Chez Nietzsche, par exemple, le sens qui est toujours une évaluation, qui est le produit de l'évaluation des forces, est absolument primordial, et la vérité n'est elle-même qu'un certain registre typologique du sens. La vérité n'est qu'une des figures possibles parmi les grandes évaluations typiques dont se trame la différence vitale. *Grosso modo*, on peut dire que pour Nietzsche, la vérité est le type catégoriel de la puissance réactive. Et c'est dans l'évaluation de la puissance active qu'on peut découvrir la clé de la question de la vérité, ce qui subordonne absolument la vérité au registre de l'évaluation, et donc au registre du sens.

S'agissant de Wittgenstein – je le rappelle parce que cela a une proximité assez bizarre avec ce que nous verrons chez Lacan – le sens a deux sens, le sens a un double sens. Un premier sens très clair : le sens de la proposition. La proposition fait sens, pour autant qu'elle fait tableau d'un état de choses dont la possibilité est inscrite dans la substance même des objets. Cela, c'est le sens propositionnel ou langagier. Puis, il y a un sens silencieux, archiesthétique ou éthique – c'est la même chose – qui, lui, relève de l'acte, c'est-à-dire ne se laisse nullement inscrire dans une proposition. C'est ce second sens qu'on ne peut pas dire. Il faut le taire : injonction impérative qui place le sens dans l'ordre éthique de l'acte. Cela, c'est le sens du monde, ou le sens du sujet – c'est la même chose. Et ce sens l'emporte radicalement sur la vérité, qui, elle, n'est que le tableau d'un état de choses existant – qui arrive, qui est arrivé. Ce qui est vrai, ce sont les sciences de la nature, les tableaux langagiers qui décrivent exactement des états de choses existants. Et ça n'est pas très important au regard du sens de l'acte éthique.

Prenons garde alors à ce que ce point travaillera Lacan de manière tout à fait ardue. Pour Wittgenstein, la vérité est contingence pure : qu'un état de choses arrive ou n'arrive pas, ceci n'a aucune nécessité. Et comme la vérité, c'est la proposition descriptive d'un état de choses qui arrive, il se trouve qu'être vrai est un statut contingent de la proposition. Par conséquent, en dernier ressort, la suprématie du sens sur la vérité – axiomatique antiphilosophique – va être chez Wittgenstein une certaine forme de suprématie de la nécessité sur la contingence. La contingence est du côté de la vérité, tandis que la nécessité vraie est du côté de l'acte, c'est-à-dire du côté du sens du monde, ou sens du sujet, ce qui revient au même.

Dans tous les cas, chez Nietzsche et chez Wittgenstein, avec des itinéraires absolument différents, on repère incontestablement une suprématie active du sens sur la vérité, même et surtout si le sens n'a son réel que comme acte et n'est pas accessible comme figure propositionnelle ou langagière. Chez Nietzsche, l'acte qui se dit « casser en deux l'histoire du monde » n'est pas non plus de l'ordre de la proposition. Ce qui est dans l'ordre de la proposition, c'est son annonce ou son éclat anticipé. C'est Zarathoustra, mais Zarathoustra est, comme il le dit lui-même, son propre précurseur. Il est donc dans le dire de l'avant de l'acte qui, lui, n'est pas de l'ordre de la déclaration ou de l'annonce. Pour Nietzsche comme pour Wittgenstein, la vérité est, au regard de l'acte qui donne sens, une figure restreinte. Chez Nietzsche, c'est une figure typologique : la figure du philosophe et du prêtre. Chez Wittgenstein, c'est une figure scientifique : la figure de la science de la nature. La figure plus intense et plus essentielle de l'acte se situe toujours dans le registre du sens.

Maintenant, comment cette question se présente-t-elle chez Lacan ? Et comment se connecte-t-elle à l'antiphilosophie ? Eh bien, malheureusement pour nous, c'est autrement compliqué – bien autrement compliqué. Là aussi, schématisons pour avoir un premier cadre d'analyse.

On peut dire qu'il y a un premier Lacan, chez qui la vérité est clairement placée sous l'idéal de la science galiléenne et mathématisée et où, en outre, la vérité a une fonction causale décisive. La vérité est, c'est une formule très approximative mais non pas fausse, cause du sujet. Et il est vrai que dans cette étape, le sens est pour part destitué. Relevez les chicanes de ce point en vous reportant au texte le plus référentiel de cette première phase : *La science et la vérité* dans les *Écrits*.

Puis, il y a un mouvement très perceptible, qui permet de parler d'un deuxième Lacan où, comme je propose de le dire, la vérité est plutôt en position d'éclipse entre le savoir supposé et le savoir transmissible. Dans cette affaire, que devient le sens ? Le point difficile, c'est que dans ce deuxième Lacan, on ne peut pas se tirer d'affaire dans le strict cadre de la dichotomie sens/vérité. Ça ne fonctionne pas ainsi. Pourquoi ? Parce que le sens doit être interrogé dans sa corrélation au savoir. Nous retrouvons cette figure ternaire, elle-même incomplète – mais nous sommes bien obligés de segmenter

les choses : vérité/sens/savoir –, où va se jouer la question de l'identification de la philosophie.

Dans cette figure ternaire, il n'est pas possible d'interroger la fonction du sens dans un simple effet antiphilosophique classique de destitution de la vérité. Qu'est-ce qui vient alors sur le devant de la scène ? Tout repose sur ceci que le réel est pour part définissable à partir de l'absence de sens. Nous allons voir l'insistance de ce point et son extrême difficulté. Car si le réel est définissable à partir de l'absence de sens, le sens est impliqué dans la définition du réel, fût-ce dans la modalité de l'absence : ab-sens. On demandera alors : Qu'est-ce que l'ab-sens ? C'est beaucoup de choses. C'est l'absence que peut requérir le sens, qui est même souvent intérieure au sens. C'est la soustraction du ou au sens. Et c'est quelque chose qui entre dans la classique fonction du manque dans le premier Lacan, quelque chose qui fait allégeance au sens dans la modalité de son retrait.

Vous comprenez bien que là, tout se joue sur la différence entre ab-sens et non-sens. Périodiquement, je vous dis à propos de Lacan : si on comprend telle chose, on aura tout compris. Alors, encore une fois, je vous le dis : si nous comprenons vraiment comment ab-sens est autre chose que non-sens, nous aurons vraiment compris le réel – ce qui n'est pas rien et qui est, du reste, selon Lacan lui-même, soustrait à toute compréhension. Mais justement, nous aurons compris où situer l'incompréhensibilité primordiale du réel.

Je vous donne quelques jalons tirés de *L'Étourdit*. Un premier énoncé que je trouve intéressant est le suivant, où Lacan, une fois de plus, entreprend de nous dire ce que Freud a réellement apporté – énoncé dont les variantes sont innombrables. Là, c'est :

Freud nous met sur la voie de ce que l'ab-sens désigne le sexe.

Par ailleurs, nous savons que le réel comme formule générale de l'intérieur du discours analytique, c'est-à-dire le réel comme impossible propre, s'énonce : *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Alors, qu'est-ce que ce sexe que désigne l'ab-sens ? Pour en soutenir la question, Lacan va fabriquer le mot-valise adéquat : le sens ab-sexe. L'ab-sens désigne le sexe, mais finalement le sexe tel qu'au réel, ou tel qu'au non-rapport, est un sens ab-sexe. On peut donc dire que l'ab-sens n'est pas non-sens, parce qu'il est sens ab-sexe, c'est-à-dire que l'ab-sens désigne bien un réel dans une registration qui peut, tout de même, être dite registration du sens, même si c'est le sens comme ab-

sens. Nous progressons... car le sens comme ab-sens, c'est aussi bien le sens comme ab-sexe, et donc c'est bien réel.

Ne croyez pas que je perde mon fil, celui du savoir et du sens ! Parce qu'il se pourrait bien alors – et tout cela est consistant – que le savoir transmissible, le fameux savoir transmissible dont nous savons que le réel est l'impasse – s'il y a un savoir et un savoir intégralement transmissible, et finalement si c'est un mathème –, alors, il faut bien dire que ce doit être une touche du réel, fût-ce en impasse. Et ce savoir transmissible, il faut bien qu'il soit dans une corrélation à l'ab-sens, c'est-à-dire au sens ab-sexe. La vérité, elle, est plutôt le voile, le dévoilement, pour autant que quelque chose reste originairement caché.

Avec des gros sabots, on pourrait le dire comme suit : 1. Le mathème, c'est ce qui est intégralement transmissible. 2. La vérité ne peut que se mi-dire. Elle n'est donc sûrement pas intégralement transmissible. C'est un raisonnement imparable. Il est donc vrai que le savoir intégralement transmissible ne se trouve pas dans une connexion essentielle à la vérité, laquelle, précisément parce qu'elle est le mouvement qui voile et cache à la fois, se tient dans un mi-dire essentiel, susceptible de beaucoup de choses, mais certainement pas d'une transmission intégrale. Nous pourrions peut-être alors soutenir que, si c'est du savoir qu'il s'agit là, il faut que ce savoir soit dans une liaison constituante à cette fonction de sens du réel qu'est l'ab-sens, lequel ab-sens est la même chose que le sens ab-sexe. Il faut tout de même bien voir que sens ab-sexe veut dire sens réel, que le réel est le « il-n'-y-a-pas-de-rapport », c'est le ab-sexe lui-même. C'est pourquoi, à mon avis, il y a, sur ce point, maintenance d'une coquetterie avec Heidegger sur le versant de la vérité, ou sur ce qu'il y a dans la vérité d'une fonction essentielle de dévoilement-voilement, qu'elle se tient toujours aux abords de cela même qu'elle cache, alors que rien de cela ne sera maintenu du côté du savoir, lequel, en tant que savoir corrélé au sens ab-sexe, est susceptible d'une transmission intégrale ; d'un mathème.

Je cite un passage qui illustre ce dont nous discutons ici, et qui se trouve dans *L'Étourdit* :

Et je reviens au sens pour rappeler la peine qu'il faut à la philosophie – la dernière à en sauver l'honneur d'être à la page dont l'analyste c'est l'absence – pour apercevoir ce qui est sa ressource, à, lui, de tous les jours : que rien ne cache autant que ce qui dévoile, que la vérité aletheia = verborgenheit. Ainsi ne renie-je pas la fraternité de ce

dire, puisque je ne le répète qu'à partir d'une pratique qui, se situant d'un autre discours, le rend incontestable.

Que nous raconte-t-il là, Lacan ? Il nous raconte que la philosophie a eu beaucoup de peine à apercevoir, derrière la question du sens, que la vérité est ce qui cache, et qu'elle est même ce rien qui ne cache qu'autant qu'il dévoile. Il y a là une coquetterie maintenue avec Heidegger, que nous pointons au passage, et pour le coup relativement tardive (1972) : Heidegger, c'est encore la philosophie, *la dernière à en sauver l'honneur d'être à la page dont l'analyste c'est l'absence*. L'analyste, lui, c'est dans sa pratique quotidienne qu'il rencontre l'ab-sexe quant au sens et qu'il expérimente que la vérité est ce qui cache autant que ce qui dévoile. Heidegger est le seul philosophe à être à la page de ce point – notons-le dans un coin, n'est-ce pas ? Il sauve l'honneur de la philosophie avec beaucoup de peine. Thème aussi très lacanien : pour des choses qui sont le pain quotidien de l'analyste, il faut à la philosophie des labeurs infinis pour arriver à en trouver un petit morceau. Nous travaillons et nous remuons un air pas possible pour des choses que le moindre analyste voit dans son expérience immédiate. Je ne sais pas si c'est si vrai que cela. Mais bon.

Outre la coquetterie heideggérienne, vous voyez quelle est la disposition lacanienne :

D'abord, la connexion du savoir au sens : s'il s'agit vraiment d'un savoir, c'est du point du réel que ça se dit en tant qu'ab-sexe, et cette corrélation a pour nom ab-sens.

Ensuite, la corrélation du sens à la vérité va se dire en termes de retrait et de dévoilement.

Finalement il faudrait supposer – bien que ce soit une hypothèse assez risquée, mais je la fais ici provisoirement – que la philosophie reste dans le dispositif du sens et de la vérité, et que, à n'y pas faire figurer le savoir au sens lacanien, elle manque l'ab-sens, c'est-à-dire le réel.

C'est une hypothèse très tendue dans ce qu'elle implique quant à l'identification de la philosophie, mais si elle est justifiée, il apparaît que le problème de Lacan n'est pas celui du sens sans la vérité. Ce n'est pas cela qu'il oppose activement à la philosophie. Le problème est que la philosophie se définit de rester dans la relation sens/vérité, alors que c'est du point du savoir que se laisse énoncer ce qu'il en est du réel dans cette affaire. Réel qui, pris dans l'exigence analytique, a

pour contenu l'impossibilité du rapport sexuel. D'où une catégorie centrale que Lacan oppose, non pas à la vérité, mais au couple sens/vérité tel que la philosophie le fait fonctionner, catégorie qui est justement la catégorie d'ab-sens. Au vis-à-vis sens/vérité où la philosophie ne découvrirait que la fonction du cache et du voile – et encore, quand elle a bien travaillé, comme Heidegger –, à cet enfermement de la philosophie dans le couplage du sens et de la vérité, la psychanalyse opposerait selon Lacan non pas un renversement de hiérarchie ou de suprématie de l'un et de l'autre de deux termes, mais un excentrement du point du savoir, c'est-à-dire du réel, sous la catégorie d'ab-sens, qui doit être pensée comme n'étant nullement identique au non-sens.

À mes yeux, une bonne partie de la rationalité du dispositif lacanien, ce qui fait qu'il s'énonce lui-même comme dispositif de la pensée et de la raison et non pas comme dispositif d'une intuition irrationnelle, se joue sur le caractère rationnel ou pas de la catégorie d'ab-sens. Tel est le plan d'épreuve que je lui ferais subir. Vous voyez bien pourquoi : tous les irrationalismes élaborent, d'une manière ou d'une autre, une catégorie du non-sens. Mais précisément, chez Lacan, ce n'est pas le point, car tout se joue sur l'écart radical entre non-sens et ab-sens, ou plus exactement entre non-sens et sens ab-sexe : l'ab-sens n'est autre, en tant qu'il nomme le non-rapport sexuel, que le sens ab-sexe, lequel n'est aucunement un non-sens.

Cette figure de la rationalité s'avère décisive pour l'ensemble du dispositif lacanien, surtout quand on sait que, comme nous le verrons, l'acte analytique consiste en une production de savoir transmissible quant au sens ab-sexe, et donc quant à l'ab-sens, lequel se soutient en définitive de l'absence. Que l'acte fasse venir au jour ce qui de ce jour était, quant au sexe, absent, c'est bien ce que nous montre la moindre cure analytique. C'est en cela précisément qu'elle est archiscientifique. C'est bien sous l'idéal de la science que Freud a pu nous mettre, comme l'écrit Lacan, *sur la voie de ce que l'ab-sens désigne le sexe*.

L'antiphilosophie lacanienne ne serait pas alors une nouvelle mouture d'un acte existentiel qui nous révèle le sens – que le sens soit silencieux ou dicible – et qui en établit la primauté radicale sur l'espace restreint et abstrait de la vérité. Ce serait la mise à distance par l'acte du simple vis-à-vis du sens et de la vérité, au profit de cet

espace de l'ab-sens ou du sens ab-sexe, qui n'est contrôlable qu'en termes de savoir.

Si j'ai raison – je vous raconte un peu autre chose que ce que je voulais vous raconter, mais tant pis – on comprend l'extraordinaire importance de cette histoire de la passe. Je vous en touche un mot parce que cela nous permettra de revenir à la philosophie. Qu'est-ce que la passe ? C'est un dispositif qui consiste à vérifier qu'il y a eu de l'analyse. Évidemment, pour autant qu'on vérifie qu'il y a eu de l'analyse, on sera habilité à prononcer qu'il y a eu de l'analyste. Mais c'est dans ce sens que ça marche. On ne vérifie pas qu'il y a de l'analyste pour ensuite dire : puisqu'il y a de l'analyste, il y a l'analyse. Cela, c'est la procédure des gens de Chicago, la procédure de l'internationale yankee ! En revanche, le propos de Lacan, qui a lutté contre Chicago depuis le début, c'est de tenter d'établir qu'il y a eu de l'analyse, puis, pour autant qu'il y a eu de l'analyse, on dira que l'analyste impliqué dans cet *il y a* est un analyste de l'École. Je ne sais pas si cela lui fait une belle jambe, d'être reconnu comme tel, mais cela signifie qu'il aura été prononcé par quelqu'un qu'il y a eu de l'analyse, et donc de l'analyste.

Alors, comment peut-on contrôler qu'il y a effectivement de l'analyse ? Cela va reposer entièrement sur l'idée de transmissibilité. Il y a quelqu'un qui va raconter à quelqu'un d'autre ce qui s'est passé dans une cure analytique, puis le quelqu'un d'autre va le raconter à un troisième. Et sans entrer dans les détails techniques, vous voyez bien le principe : quelqu'un raconte à quelqu'un d'autre ce qui s'est passé, et ce quelqu'un d'autre le raconte à un troisième, et le troisième dit : eh bien, voilà ! Pour vérifier une transmissibilité, il faut deux échelons de transmission. Cela est très rationnel. Car si quelqu'un raconte à quelqu'un qu'il se passe quelque chose, il n'est pas du tout sûr qu'il y ait la moindre transmission. Pour qu'on sache qu'il y a eu réellement une transmission, il faut que le second le raconte à un troisième. Et le troisième, les troisièmes, en fait, qui constituent un jury disent : ah oui, tiens, là, il y a eu de l'analyse !

Ce qui m'intéresse dans ce procédé, ce sont deux choses.

Premièrement, une certaine continuité empirique avec les procédures scientifiques, au sens usuel du terme. Quand, en science, quelqu'un prétend avoir trouvé quelque chose – ne serait-ce qu'une démonstration mathématique –, comment vérifier qu'il y a bien eu de la mathématique ? Il faut montrer la démonstration à quelqu'un d'autre

ou à plusieurs autres. Et ce ne sera vraiment attesté que quand ces plusieurs autres pourront eux-mêmes le raconter à d'autres. C'est sûr. Les trois temps sont toujours les temps de la vérification scientifique, parce que ce sont les temps qui attestent la transmissibilité. S'agissant de la science, on peut admettre qu'il y a une certaine figure de transmissibilité intégrale, vérifiée par le fait que celui qui pense avoir trouvé va soumettre sa trouvaille à ceux qu'on appelle, dans les revues, les répondants, qui, précisément, en répondent devant un tribunal dernier, qui est généralement le comité éditorial d'une revue scientifique, laquelle essaie, autant que faire se peut, de ne pas publier trop de conneries. Bon. On a donc besoin de cette procédure : il faut que ça passe, et ça passe toujours en trois temps. C'est bien pourquoi la passe est une confirmation empirique du caractère archiscientifique de la conception lacanienne de l'acte. La modalité d'institution du contrôle du *il y a de l'analyse* est sur le modèle de la transmissibilité de la découverte scientifique qui vaut épreuve pour sa validation dans le monde organisé des savants.

Deuxièmement, ce qui m'intéresse encore plus, c'est ceci : il ne peut y avoir réellement de l'analyse que s'il y a un acte analytique, puisque dans toute pensée de type antiphilosophique, on repère une souveraineté ultime de l'acte. Si donc les preuves du *il y a de l'analyse* sont entièrement de l'ordre de la transmissibilité contrôlée, cela veut quand même bien dire qu'il n'y a pas d'autre attestation de l'acte que du savoir. Car dans la passe, c'est bien du savoir transmissible qu'il s'agit, et de lui seul. Il faudrait alors soutenir que l'acte analytique – en tant que réel de l'analyse – n'est attesté que par la production de savoir transmissible dont cet acte se soutient, et qu'il valide.

Vous voyez que nous sommes, là, tout près d'une question, essentielle pour toutes les antiphilosophies, qui porte sur le caractère ineffable ou non de l'acte. Y a-t-il dans l'acte quelque chose qui demeure indicible ? L'acte suspend-il tout protocole langagier ? L'acte est-il essentiellement silencieux, comme c'est le cas pour Wittgenstein, pour Pascal (« joie, pleurs de joie ») et en vérité pour toute la tradition antiphilosophique ? Sur ce point, la position de Lacan va de nouveau être assez surprenante, innovatrice, en tout cas singulière.

D'un côté, en effet, l'acte c'est l'acte. À savoir qu'il n'est pas comme tel présentable dans une proposition. Cela, c'est sûr. Autrement dit : ça a lieu dans son lieu, qui est le divan. La substitution

du divan au divin m'a toujours frappé. Parce que chez Wittgenstein, c'est le divin qui est le lieu de l'acte.

Quelqu'un dans la salle objecte : *Non, c'est le fauteuil, le lieu de l'acte.*

Alors, le fauteuil ! Il y en a deux, notez bien, il y a le fauteuil et le divan. L'acte est-il assis ou couché ? Il y a pour lui deux places, deux localisations possibles. Quoiqu'il en soit, l'acte a lieu dans son lieu. Bien. En ce sens, il est sous la loi de n'être pas, en tant qu'acte réel, dans la configuration de la proposition. Et pourtant, l'acte n'est attesté que dans la figure du savoir. Nous avons là quelque chose de tout à fait nouveau, qu'on peut récapituler ainsi : l'acte analytique n'est attesté que comme savoir – pas comme vérité, car si la passe permet de vérifier quelque vérité que ce soit, je veux bien être pendu ! Du savoir, oui, tant qu'on veut, mais ce n'est pas la vérité qui est en jeu – et ce, parce que, en fin de compte, c'est le savoir qui touche à l'absens. D'ailleurs, la passe organise de l'absence, puisque au cours des transmissions successives le protagoniste initial disparaît. Tout est finalement jugé en l'absence de l'intéressé, en l'absence de celui qui passe la passe. Heureusement que le candidat analyste n'est pas un accusé, sinon on pourrait dire : voilà l'exemple même d'un tribunal où l'on juge en l'absence de toute capacité défensive de l'accusé. Mais ce n'est pas un accusé. C'est un... C'est un volontaire ! Et tout le problème est là : jusqu'à quel point est-il volontaire ? Réellement volontaire ? Mais enfin... toujours est-il que ça se juge en son absence. Je crois que ce *en absence* est quasiment la métaphore scénique de ceci que ce dont il est question, c'est l'ab-sens, c'est-à-dire le sens ab-sexe, qui est ce dont il peut y avoir un savoir intégralement transmissible. Et la vérification de la transmission, qui est le protocole même de la passe, ferait que l'acte reposerait sur la corrélation singulière du savoir et du sens comme ab-sens. C'est pour cela qu'il faudrait en juger en l'absence de quiconque a été dans l'événement de cette absence.

Mais, me direz-vous : que devient la philosophie dans tout cela ? Eh bien, la philosophie, c'est ce qui ne passe pas. Ce dont Lacan est profondément convaincu. Je dirais même que le détrit d'une passe doit être entièrement philosophique. Le déchet d'une passe, si on le regarde – ce serait intéressant d'ailleurs. Montrez-moi un jour les

poubelles d'une passe – je pense que c'est rempli de philosophie. C'est ce qui ne passe pas ! Et pourquoi c'est ce qui ne passe pas, le philosophique d'une cure ? Parce que c'est tout ce qui s'est trouvé être herméneutique, interprétatif plat, baratins divers et variés, totalisation néfaste, conscience de soi-même dans un cogito concentré, faux savoir absolu, instance triomphale du maître qui ne renonce jamais à lui-même, etc. C'est quoi tout cela ? Finalement, c'est de la philosophie ! Ça peut être d'agréables séances de discussions philosophiques en ce sens-là, la cure. Mais l'espoir de Lacan, c'est que ça, en tout cas, ça ne passera pas. Non pas pour des raisons doctrinales – pas parce que les juges diront : non, ce n'est pas cela, c'est autre chose que l'analyse – mais ça ne passera pas, parce que dans son être-même, ça ne passe pas en savoir, que ça reste enfermé dans le binôme du sens et de la vérité, au mieux. Au mieux ! Ça peut n'être qu'un affreux paquet de sens, mais au mieux, ça reste dans le couplage du sens et de la vérité, et parce que c'est dans ce couplage, ça ne passe pas. On pourrait finalement dire que la disposition de la passe est l'expression ultime de l'antiphilosophie, son organisation pratique.

Chez Wittgenstein, il y avait aussi la tentation de construire un appareil antiphilosophique pour détecter et trier l'ordure philosophique. C'était un appareil grammairien. On regardait si les phrases avaient du sens ou pas. Si elles avaient du sens, c'était bien, elles étaient scientifiques. Si elles n'en avaient pas, elles étaient philosophiques. Donc, on triait aussi. Mais cela ne vaut pas du tout pour l'appareil de la passe. L'appareil grammairien est un appareil médiocre, aléatoire. Et savoir si ça a du sens ou pas, en fin de compte, tout le monde y perd son latin. Tandis que là, non : en principe, la philosophie ne passe pas, tout simplement. Il n'y a pas besoin de critères extrinsèques ; ça ne doit pas passer. La passe serait donc la forme organisée ultime de l'antiphilosophie.

Dès lors, on peut se poser la question suivante : pourquoi est-ce dans l'ordre de la psychanalyse, et plus singulièrement de sa guise lacanienne, qu'on invente enfin un appareil antiphilosophique sérieux, une machine à trier les ordures philosophiques ? Je suis convaincu d'ailleurs que Lacan avait une idée assez machinique de la passe. Elle ne devait pas du tout dépendre du talent ou du bon vouloir des uns et des autres. Même si les passeurs ou les juges ne sont pas très doués, même si ce sont des crétins à vrai dire, eh bien, ça fonctionne quand même ! C'était cela le point. Parce que vous comprenez bien que si la

passé repose sur le talent des gens, c'est fichu. Il n'y a aucune épreuve de transmissibilité. Certes, il faut un peu de compétence, bien sûr, on ne va pas non plus soumettre des propositions mathématiques à quelqu'un qui n'en a jamais fait, mais en principe, il y a une bêtise de la passe, parce qu'il faut juste voir si ça passe ou pas. C'est donc une disposition machinique, et c'est en ce sens que je parle d'un appareil. Un appareil antiphilosophique parce que, à mon avis, le déchet, ce qui ne passe pas, c'est le bla-bla, les interprétations brillantes, les concepts flambant neufs, les explications psychologiques raffinées, les postures et les impostures de l'analyste, et tout ça est philosophique.

Nous trouvons là une différence décisive entre l'antiphilosophie de Lacan et l'antiphilosophie des autres antiphilosophes. Je dis « historique », parce qu'elle tient à l'histoire, à la fondation de la psychanalyse, à la perpétuelle nécessité d'un retour à Freud. Pourquoi le « retour à Freud » est-il un mot d'ordre récurrent dans l'histoire de la psychanalyse ? C'est vrai, il faut toujours revenir à Freud à un moment ou à un autre, ce qui indique que ce n'est pas comme en science. En science, vous pouvez faire de l'histoire des sciences, mais vous n'avez pas besoin du mot d'ordre du retour à Euclide, c'est avalé depuis longtemps. Alors pourquoi faut-il revenir à Freud ? Vous me direz : la psychanalyse n'est pas une science – oui, d'accord ! – mais, dans l'ordre propre qui nous intéresse, qui est quand même la psychanalyse comme production de savoir, il est très important de se demander pourquoi il faut périodiquement revenir à la fondation. Eh bien... il faut y revenir parce que la grande différence entre cette antiphilosophie et les précédentes, c'est qu'elle est la première à pouvoir affirmer que son acte propre a eu lieu. C'est une différence décisive au regard de l'acte nietzschéen, ou même wittgensteinien, qui sont programmatiques. On en donne les conditions, les délimitations, les lisières, les bords, mais on n'est pas en état d'annoncer que ça a eu lieu, tandis que quelque chose de l'acte analytique a eu lieu, comme le prouve le fondateur, Freud, qui a pu écrire « Cinq psychanalyses », et les faire passer toutes les cinq devant un éternel jury de passé, à savoir tous les psychanalystes sans exception. Ça ne veut pas dire qu'il ne faut pas qu'il y ait constamment de nouveaux lieux pour de nouveaux actes, mais la preuve est là, disponible, que de l'acte analytique a eu lieu. Par conséquent, l'acte analytique n'est pas un programme, la psychanalyse n'est pas une antiphilosophie programmatique. C'est une antiphilosophie qui peut toujours arguer de son acte, au moins dans la

dimension de la fondation freudienne : quelque chose, là, a eu lieu. Autrement dit : il y a eu de l'analyse, pour toujours.

Or, rien ne peut tenir contre cet *avoir-eu-lieu*. Peut-être qu'il n'y en a plus, de l'analyse. C'est un peu ce que disait Lacan à un moment donné : il y en a eu du temps de Freud, puis après, il n'y en a pas eu, en réalité, jusqu'à moi, Lacan. Il n'y en a plus eu, ou très peu, et de façon complètement égarée. Mais en tout cas, il y en a eu certainement dans la fondation freudienne. Alors, la question devient la suivante : qu'est-ce que cela change pour une antiphilosophie de s'adosser à la conviction que l'acte a eu lieu ? Qu'est-ce que cela change dans son dispositif interne de n'être plus une antiphilosophie programmatique ? de n'être plus le programme de l'acte, la promesse de l'acte, l'examen des entours de la possibilité de l'acte ? Je pense que cela modifie son rapport au savoir. Si l'acte a eu lieu, il doit s'attester dans le savoir. Si l'acte n'a pas eu lieu, ou reste incertain quant à son avoir-lieu, alors il est au-delà de tout savoir. Cette deuxième situation est patente chez les autres antiphilosophes, qui sont tous, par quelque côté, des prophètes et des mystiques. Et par conséquent, ce qui se modifie – mais c'est une transformation capitale, si c'est vrai – c'est qu'en réalité l'acte n'est plus transcendant, comme il l'est inéluctablement dans la totalité des antiphilosophies antérieures. Dans ces antiphilosophies, de Pascal à Wittgenstein en passant par Rousseau et Kierkegaard, il y a toujours une touche de transcendance dans l'acte, à raison de ceci que l'acte, en tant que programmatique, se situe en dehors des figures repérables ou identifiables du savoir, donc dans une position d'à-venir, d'au-delà. Mais si l'acte a eu lieu, il n'est plus transcendant, parce qu'il doit être déchiffrable dans le savoir même, dans la production du savoir. Il doit passer, il doit se faire reconnaître comme tel dans la puissante passe historique. Voilà pourquoi je dirais que Lacan élabore la première antiphilosophie immanente et, en tant que telle, c'est la dernière antiphilosophie. Parce que si elle est réelle, alors elle s'atteste comme savoir.

Mais du coup, nous avons sur les bras deux questions sérieuses.

Première question : qu'est-ce qui témoigne que l'acte a eu lieu, ne serait-ce qu'une fois ? C'est au fond la question : qu'est-ce que Freud ? Cette question est interne à la psychanalyse, ce n'est pas une question d'histoire. Et vous voyez pourquoi. Car c'est la question : qu'est-ce qui s'est passé avec Freud ? S'est-il passé quelque chose, et quoi ? Cette question tourne en fait autour de l'acte. Certes, Freud a

fait de nouvelles théories, de nouvelles hypothèses, bien sûr, mais il n'est pas le seul, ni le premier. C'est d'une bien autre gravité, ce dont il s'agit. C'est de l'acte qu'il s'agit : quel acte a eu lieu, dont le nom général est Freud ? En particulier pour la question qui nous préoccupe, quel acte au regard de la philosophie ? Ou encore : qu'est-ce que Freud a interrompu de la philosophie ? A-t-il, pour parler comme Nietzsche, cassé en deux l'histoire de la philosophie ? Voilà pour la première question. Il est nécessaire que la question de Freud, du retour à Freud, de qui était Freud, de l'autoanalyse de Freud, ne soit pas une spécialité de l'histoire de la psychanalyse, car elle est, au contraire, décisive pour la psychanalyse elle-même. Toutes les attaques contre la psychanalyse reviennent d'ailleurs à dire que Freud était un imposteur et qu'il n'a rien fait – au sens de l'acte. C'est pourquoi la psychanalyse exige toujours un réexamen de Freud, et qu'il y aura toujours une nécessité du retour à Freud.

Deuxième question : l'ab-sens, est-ce ce dont peut se soutenir, en effet, un savoir transmissible ? L'ab-sens ou le sens ab-sexe, est-il une catégorie rationnelle, est-ce réellement ce qui est transmissible dans une triangulation avec le sens et la vérité ? Vous voyez la connexion évidente des deux questions. Freud a ouvert quelque chose, cette ouverture est l'existence même d'un acte, et cet acte, dont tout le monde sait qu'il touche au sexe dans ses effets de pensée, revient à ceci que l'ab-sens désigne le sexe, en sorte qu'on découvre un point réel du Sujet, point réel dont un savoir transmissible peut se soutenir. On aurait donc finalement, gagé par Freud, un authentique savoir du Sujet singulier.

Au regard de quoi nous pouvons instruire le procès de la philosophie dans des termes tout à fait renouvelés. Premièrement : la philosophie ignore le registre de l'ab-sens, elle reste coincée dans l'opposition entre sens et non-sens. Deuxièmement, la philosophie, ignorant l'ab-sexe, ne peut parvenir à une position en réel du savoir. Troisièmement, la philosophie ne fait jamais que mettre en miroir le sens et la vérité, et telle est sa stagnation spéculaire. Le spéculatif, c'est le spéculaire.

Voilà pourquoi elle bouche et est bouchée. Voilà pourquoi elle croit s'en sortir par l'amour, l'amour de la vérité.

Ces implacables conclusions nous laissent-elles, nous philosophes, sans voix ? C'est ce qu'on va voir. La prochaine fois.

IV

11 JANVIER 1995

Quelqu'un prend la parole et pose une question qu'il résume ainsi : *La psychanalyse se place à côté de la disjonction du sens et de la vérité par un savoir qui repose sur un événement fondateur passé : la venue de Freud. Ce n'est pas une philosophie. Est-ce une antiphilosophie ou n'est-ce pas plutôt une religion, et plus précisément une religion révélée, qui annonce simplement la venue d'un second sauveur ?*

Il y a deux aspects dans votre question. Qui n'est pas à vrai dire une question, mais une articulation.

Le premier aspect, c'est que chaque fois qu'on pose, y compris moi-même, que quelque chose, sinon du savoir, du moins du mode propre sur lequel le savoir est en connexion à la vérité, se soutient de l'événement, il est clair que la figure du christianisme – et en effet, plus spécialement du christianisme paulinien, dans cette deuxième fondation qui est en réalité saint Paul – surgit comme si elle était paradigmatique. Ce premier point, que je pense avoir touché dans *L'être et l'événement* à propos de Pascal, est incontournable. Il faudra bien sans doute qu'un jour je m'explique publiquement avec saint Paul. On peut évidemment interpréter cette rémanence du paradigme chrétien de deux manières. On peut dire qu'il y a là le seul événement véritable dont toute autre figure est une sous-traitance. Ce qui revient à dire qu'il n'est d'événement que de Dieu. Ou bien on peut se contenter de dire, ce qui est patent, que quelque chose du lien entre vérité et événement a été porté à la conscience de l'humanité dans la première dimension où souvent les choses se révèlent : la dimension d'une fable. En l'occurrence, la fable de la résurrection du Christ. Ce qui

n'ôte rien à la portée formelle du paradigme, mais n'astreint pas à prendre position sur le caractère réel de l'événement fabuleux.

On peut alors traiter le deuxième aspect de votre question. S'agissant de la psychanalyse elle-même, il va en effet falloir, comme pour tout ce qui est dispositif de vérité, si dispositif de vérité il y a, qu'il puisse y avoir une assignation événementielle. Et le fait qu'il y ait cette assignation événementielle va lui-même être évalué selon la réponse qu'on donne à la première partie de la question. Si on pense qu'en réalité il y a un seul événement suréminent, un événement qui est l'advenue de la transcendance événementielle comme telle (c'est bien le statut de la venue, de la mort et de la résurrection du Christ), alors, tout autre événement, quel qu'il soit, en est une sous-traitance ou une image. En revanche, si on pense qu'il n'y a là rien d'autre dans ces histoires religieuses que l'avènement en fiction de la possibilité d'une pensée de l'événement, il n'y a pas à imputer particulièrement à la psychanalyse d'être dans une origine événementielle, parce que cela est le cas de toute procédure de vérité. Souvenons-nous, par exemple, que Kant lui-même, lorsque, dans *l'Introduction à la Critique de la raison pure*, il s'interroge sur l'existence de la mathématique, l'interprète immédiatement en termes événementiels : cette création est due « au génie d'un seul homme », qui pour Kant porte le nom de Thalès.

De façon générale, on pourra soutenir que toute procédure de vérité est assignable à un événement, étant entendu que, dans ce cas-là, on admettra une multiplicité événementielle irréductible, sans événement paradigmatique dont les événements singuliers seraient des analogies. En fin de compte, en laissant momentanément de côté la question propre de la fondation freudienne et de son lien à l'antiphilosophie lacanienne, la question fondamentale est : y a-t-il, dans la figure qui connecte le surgir événementiel aux procédures de vérité, un événement paradigmatique, ou pas ? Y a-t-il un événement qui, par sa nature intime, fixe une fois pour toutes ce qu'est un événement, c'est-à-dire un événement avec un E majuscule ? La grande force du christianisme, c'est d'avoir mis cette question au cœur de son dispositif, c'est-à-dire d'avoir annoncé qu'il y avait l'Événement. Bien sûr, il pouvait y en avoir d'autres, mais tous les autres ne sont plus, à ce moment-là, que des analogies ou des ombres portées. Car s'il y a l'Événement au sens du surgir en immanence de la transcendance en soi – dans ce cas particulier, le surgir d'un Homme qui est Dieu –, tout

autre événement de vérité est une pâle et vaine copie. Mais si ce n'est pas le cas, si l'Événement majuscule n'est qu'une fable, alors on aura toutes sortes de noms propres autour de toutes sortes d'événements de vérité. Eschyle pour le théâtre, Lénine dans la politique, Schoenberg pour la musique, Cantor pour les mathématiques... Le multiple des vérités, c'est aussi le multiple des événements auxquels s'accorde un nom propre. Ainsi de Freud pour la psychanalyse.

Revenons maintenant à notre triple question de l'identification de la philosophie chez Lacan : le philosophe comme bouché aux mathématiques, comme bouchant le trou de la politique, et ayant l'amour au cœur de son discours. Aujourd'hui, nous allons examiner l'un après l'autre ces aphorismes lacanoïdes.

Pourquoi d'abord, aux yeux de Lacan, le philosophe est-il bouché aux mathématiques ? Cette question des mathématiques – je ne cesse évidemment d'y insister – est extrêmement importante dans le dispositif de l'antiphilosophie, depuis toujours. Par exemple, nous avons vu – je le rappelle parce que c'est un cadrage qui précisément ne sera pas celui de Lacan – que dans le dispositif antiphilosophique de Wittgenstein ou de Nietzsche, il est essentiel de pouvoir postuler une identité ultime de la mathématique et de la logique, ou de la mathématique et d'une simple théorie des signes. Après quoi on montre que l'engouement des philosophes pour les mathématiques, qu'ils prennent pour une pensée, n'est qu'une illusion aux conséquences dévastatrices. Autrement dit, dans une antiphilosophie consistante, nous avons toujours, comme prolégomène au discrédit frappant la philosophie, une certaine thèse sur les mathématiques. C'est le versant antiplatonicien de toute antiphilosophie, dans la mesure où Platon définit, dès l'origine de la philosophie, un nouage particulier entre philosophie et mathématique. S'il y a chez Platon ce nouage particulier, l'antiplatonisme récurrent des antiphilosophes va toujours devoir prendre position sur les mathématiques pour prendre position contre la philosophie elle-même.

Certes, l'énoncé de Lacan : *le philosophe est bouché aux mathématiques* nous rappelle qu'il est impossible de prendre position sur la philosophie sans, d'une manière ou d'une autre, prendre position sur la mathématique. Mais on voit tout de suite que la position de Lacan sur ce point est très singulière. Chez Nietzsche et Wittgenstein, l'identification de la mathématique vise fondamentalement à son abaissement. Elle vise à montrer que ce que la philosophie prétend

trouver dans les mathématiques n'y est pas. Ou encore que la philosophie attribue à la mathématique une fonction de garantie, dont l'antiphilosophie va montrer que la mathématique ne peut la soutenir. Le cœur de la question est là en vérité : l'antiphilosophie va démontrer ou tenter de démontrer que la mathématique n'est pas une pensée. C'est sa thèse axiale. Ce qui, peu ou prou, revient à dire qu'elle n'est qu'une grammaire, une logique, une grammaire logique, disons. Et si elle n'est pas une pensée, ce que la philosophie prétend y trouver de pensant, et même de paradigmatiquement pensant, est absolument illusoire. L'énoncé de Lacan, apparemment, est exactement inverse. Il semble bien que son mouvement primordial soit d'identifier la mathématique comme pensée, voire même comme seule science possible du réel. Il ira jusqu'à établir – au moins dans *Encore* – que la philosophie manque précisément la dimension pensante réelle de la mathématique. Vous voyez que c'est à contre-pente de Nietzsche ou Wittgenstein. Il ne s'agit pas de dire : la philosophie trouve dans la mathématique une dimension pensante qui en réalité n'existe pas, mais de dire au contraire que la philosophie ne voit pas, dans la mathématique, la dimension pensante d'accès au réel qui s'y trouve, et à laquelle elle demeure bouchée.

C'est donc Lacan lui-même qui va se soutenir de la mathématique, et non pas imputer à la philosophie de le faire fallacieusement. Je l'explique par le fait que l'acte antiphilosophique de Lacan, à la différence de celui, archipolitique de Nietzsche, et de celui, archiesthétique, de Wittgenstein, est archiscientifique, c'est-à-dire sous le signe du mathème. C'est parce que son acte est sous le signe du mathème – lequel, rappelons-le, n'est cependant pas la mathématique, mais l'impasse du mathématisable – qu'alors le rapport à la mathématique s'inverse par rapport à l'héritage antiphilosophique contemporain.

Il s'agit maintenant d'interpréter le *bouché*. Quelle est cette dimension radicale de la mathématique que les philosophes ne saisissent pas ? À laquelle ils restent bouchés ? Il faut bien comprendre que la mathématique est pour Lacan une figure de ce qu'on pourrait appeler l'os de la vérité. Entendons par os de la vérité ce qui, de la vérité, est nettoyé de tout sens. Pour autant que le sens participe de la conscience, la mathématique en est exemplairement le nettoyage. La mathématique, comme le répète Lacan, c'est la science sans

conscience. Ce qui veut aussi dire, comme il l'indique dans *L'Étourdit*, que dans la mathématique, je le cite :

[...] le dit se renouvelle de prendre sujet d'un dire plutôt que d'aucune réalité.

Voilà ce qui est constitutif du discours de la mathématique : que le dit se renouvelle de prendre sujet d'un dire plutôt que d'aucune réalité.

J'ouvre une petite parenthèse, pour l'instant encore un peu ésotérique, mais qui s'éclairera dans la suite de ce séminaire. Je pense que Lacan n'est parvenu à une intellection véritable, à ses propres yeux, de ce qu'était la mathématique que dans la dialectique du dire et du dit, et non pas exactement dans celle du signifiant et du signifié. Il y a des recoupements complexes entre les deux, mais l'identification de la mathématique est véritablement que le dit se renouvelle d'un dire. Le dire c'est, je ne dis pas un événement, mais au moins une apparition. Ce n'est qu'autant qu'il y a le dire que c'est dit. Et ce n'est véritablement que dans l'espace de cette corrélation entre le dire et le dit, et du mode propre sur lequel on peut *prendre sujet d'un dire* pour transformer, inventer, ou renouveler le dit, que la mathématique est identifiable aux yeux de Lacan. La mathématique se rapporte au dire, et non pas à une quelconque réalité. Nous aurons l'occasion de montrer comment ceci est à la fois distinct d'une figure qui tenterait d'appréhender la mathématique dans le strict champ de la corrélation signifiant/signifié, et aussi d'une thèse formaliste sur la mathématique, qui prétendrait la ramener à un dit transparent, un dit entièrement et explicitement codé.

Mais laissons cela pour plus tard.

Quel va être le grief fait à la philosophie ? Parce que c'est un grief ! Grave ! Dans l'un de ses textes ultimes, après avoir cité Tristan Tzara, Lacan dit : *Je m'insurge, si je puis dire, contre la philosophie*. Il faut que je vous le retrouve ... c'est tellement bien ! C'est un texte daté du 18 mars 1980, intitulé *Monsieur A*. Lacan est tombé sur ce titre de Tristan Tzara, titre dadaïste : *Monsieur A, l'antiphilosophie*. Lacan remarque au passage que lorsqu'il lui avait passé, à Tristan Tzara, le texte *L'instance de la lettre*, cela ne lui avait fait aucune impression. *Ça ne lui avait fait ni chaud ni froid*, écrit Lacan – alors qu'il était antiphilosophie tout de même ! –, *je croyais quand même*, regrette Lacan, *quelque chose qui prêtait à l'intéresser. Eh bien, pas du tout. Vous voyez comme on se trompe !* L'instance de la lettre n'a pas du tout intéressé le lettriste Tzara, l'antiphilosophie Tzara. Mais peut-être avait-il de bonnes raisons, Tzara, de ne pas s'intéresser

spécifiquement, en tant qu'antiphilosophe, à l'instance de la lettre. Il était peut-être perspicace... Lacan commente malgré tout le lettriste que la lettre en son instance laisse indifférent. Je cite, avec quelques ponctuations au passage :

Ce Monsieur A est antiphilosophe. C'est mon cas. Je m'insurge, si je puis dire, contre la philosophie. Ce qui est sûr, c'est que c'est une chose finie [le voilà en coquetterie avec la thèse de la fin de la philosophie], même si je m'attends à ce qu'en rebondisse un rejet [prudence quand même]. Ces rebondissements surviennent souvent avec les choses finies. Regardez cette École archi-finie [ça sent la dissolution tout ça] jusqu'à présent il y avait là des juristes devenus analystes, eh bien maintenant, on devient analyste faute d'être devenu juriste [c'était l'époque où l'on allait de procès en procès après la dissolution].

Remarquez que s'insurger contre une chose qu'on déclare finie, ce ne serait jamais que le coup de pied de l'âne. Lacan, qui est tout sauf un âne, a bien conscience que ce ne doit pas être fini au point qu'il n'y a aucun sens à s'insurger contre. Et il s'insurge en particulier contre le fait que la philosophie soit bouchée aux mathématiques, pour une raison finalement assez claire : dans son rapport aux mathématiques, la philosophie manque absolument que le renouvellement du dit s'enracine dans le dire, et s'imagine qu'il relève du sens. La philosophie approche la mathématique par le moyen d'une herméneutique latente ou explicite qui stagne dans le doublet de la conscience et de la réalité. Alors qu'il faut, pour ne pas être bouché aux mathématiques, s'établir dans le doublet du dire et du dit. Autrement dit, comme toujours, la philosophie prétend donner un sens à la vérité. Or, la mathématique est soustraite au sens. Elle est un dire in-sensé qui se réalise comme dit absolu (intégralement transmissible). Et c'est précisément ce que le philosophe manque. Donatrice de sens, l'opération de la philosophie reste donc à l'égard des mathématiques une opération religieuse.

J'ai été amené à souligner maintes fois que la question de la religion, que la question du christianisme, est centrale dans le dispositif antiphilosophique. Il y a toujours une corrélation saisissable entre l'acte inouï et sans précédent que l'antiphilosophe oppose au concept abstrait du philosophe, et la religion comme donation active du sens de l'existence. Or, Lacan inverse, dans une large mesure, cette disposition antiphilosophique, ou en tout cas, il est sur ce point plus nietzschéen que wittgensteinien ou rousseauiste, ou pascalien. Et ce qui est intéressant et profond, c'est qu'il va inverser le rapport latent à la religion en même temps qu'il inverse la position de la

mathématique. Dans le même mouvement par lequel Lacan affirme que la philosophie manque le propos réel – et insensé – de la mathématique, il va non pas arguer du sens, mais polémiquer contre le sens comme figure ultimement religieuse. De telle sorte qu'on pourrait dire – bien que ce soit un peu forcé, mais éclairant – que l'antiphilosophie lacanienne commute les positions de la mathématique et de la religion par rapport à l'héritage antiphilosophique : la mathématique vient en position de ce qui est essentiellement manqué (et non pas fétichisé) par la philosophie, cependant qu'il y a pour lui une collusion de la philosophie et de la religion au point du sens. Voyez, dans la *Lettre de dissolution* de janvier 1980, cet énoncé capital :

La stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux [La pensée est explicite : le sens est toujours religieux].

Et Lacan continue, ce qui est non moins intéressant :

D'où mon obstination dans ma voie de mathèmes...

Ces deux formules, *la stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux*, et *mon obstination dans ma voie de mathèmes*, résument ce que j'appelle la commutation. Au lieu qu'on oppose à la vacuité formelle de la vérité mathématique ou de la pseudo-vérité mathématique le silence du sens dans sa dimension archiesthétique wittgensteinienne ou archipolitique nietzschéenne, on va opposer la voie du mathème au caractère irrémissiblement religieux du sens. C'est sur ce point précis que la philosophie est accusée de collusion avec la religion, dans la manière même dont elle traite la mathématique, parce qu'elle essaie obstinément de l'établir dans la dimension du sens, et qu'en fin de compte, le sens est toujours religieux, et que la valeur paradigmatique de la mathématique est d'être le modèle insurpassable d'une pensée qui n'a aucun sens.

D'accord. Mais que vaut cette thèse ? Est-il vrai que le rapport historique de la philosophie aux mathématiques soit de les disposer religieusement dans l'espace du sens ? Je voudrais prendre trois exemples : l'exemple platonicien, l'exemple cartésien et l'exemple hégélien. Dans les trois cas, nous allons le voir, la thèse lacanienne trouve d'incontestables appuis, mais aussi, à mon sens, d'incontestables objections.

Voyons d'abord les appuis. Prenons chez Platon, le *Ménon*, texte sur lequel Lacan est revenu maintes fois. Vous connaissez, je suppose,

la scène canonique où Socrate fait venir un esclave pour montrer que cet esclave peut comprendre un problème de géométrie – le problème de la duplication du carré – et pour mettre en scène, à partir de là, la théorie de la réminiscence en disant : l'esclave peut comprendre ce difficile problème alors qu'il ne l'a jamais appris. Il faut donc d'une certaine manière que l'idée sous-jacente à ce problème soit déjà virtuellement à l'œuvre dans la pensée « ignorante » de l'esclave. Nous avons là un rapport incontestable de la philosophie aux mathématiques, puisque cette expérience, cette expérience de pensée – faire venir un ignorant et montrer que cet ignorant possède sans le savoir un savoir, savoir qu'on va pouvoir révéler – établit le fait qu'il y a toujours une antécédence du savoir à lui-même. Et cette antécédence du savoir à lui-même, on va l'appeler la réminiscence, laquelle – mais c'est une piste que j'abandonne aussitôt – pourrait bien être le nom platonicien de l'inconscient freudien.

Cette théorie donne-t-elle prise à une critique antiphilosophique lacanienne de Platon ? Oui, incontestablement. Pourquoi ? Parce que ce qui est en cause, c'est bien la venue à la conscience de ce savoir, quel qu'en soit le lieu initial. Autrement dit, on va établir la mathématique dans sa venue à la conscience par le biais d'un fragment de réalité. Car si on regarde bien, ce qui fait venir à la conscience de l'esclave le processus d'intelligence du problème mathématique qui lui est soumis, c'est en fait la figure. Ce n'est qu'en traçant la figure, le diagrammatique de la chose, que la conscience de l'esclave s'éveille aux concepts qui sont en jeu. On peut dire que dans ce rapport entre la venue à la conscience et le diagrammatique figural (le carré, sa diagonale vont être tracés et vont supporter la compréhension consciente de l'énoncé mathématique), Platon montre que la mathématique est toujours susceptible d'une inscription dans l'espace que constitue le doublet de la conscience et de la réalité, et que c'est là qu'elle va faire sens pour tout un chacun, y compris un ignorant comme l'esclave. On aurait donc bien dans le *Ménon* une expérience philosophique dans laquelle la mathématique n'est convoquée que pour établir qu'elle fait sens pour l'esprit, dès lors qu'on se donne les moyens de la ramener au doublet de la conscience et de la réalité. Cette expérience cruciale conforterait le procès de Lacan, selon quoi le philosophe reste bouché à la mathématique, parce qu'il ne fait jamais que tenter de l'établir là où elle n'est pas, dans le doublet conscience/réalité. Donc, aux yeux de Lacan, l'opération de Socrate dans le *Ménon* sera tout de même, en dernier ressort, une

mystification, qui aura consisté à faire advenir le doublet conscience/réalité selon un artifice dialectique qui rature la corrélation du dire et du dit comme essence véritable de la procédure mathématique.

Si maintenant on prend l'exemple cartésien, ce qui est frappant, c'est que la mathématique est utilisée, dans la philosophie, comme paradigme méthodique d'autre chose qu'elle-même. Vous connaissez tous ce fameux passage : *ces longues chaînes de raison...*, dont la mathématique offre le paradigme et le modèle. Tout le propos est de constituer une métaphysique véritablement fidèle à ce paradigme. Mais on voit bien que là, la mathématique est traitée comme méthode, plus exactement comme paradigme méthodique, de telle sorte que, armé de ce paradigme, on puisse s'emparer d'enchaînements proprement métaphysiques, sans que, dirait Lacan, Descartes admette qu'en réalité la mathématique ne peut pas être paradigmatique pour quelque réalité signifiante que ce soit, puisqu'elle ne renouvelle son dit que du point de son dire. La corrélation entre dire et dit est essentielle ici. Car si la mathématique ne renouvelle son dit que du point de son dire, cela signifie qu'elle n'est pas en état d'être paradigmatique pour un effet de sens ou de réalité qui lui serait hétérogène. Donc l'idée même de méthode en son sens cartésien est un rétablissement du rapport de la philosophie à la mathématique dans l'espace du sens.

Enfin, si l'on prend l'exemple hégélien, celui qui est présent à l'esprit de Lacan dans *L'Étourdit*, et si on prend cette fois l'immense remarque dans la *Logique* de Hegel sur le calcul infinitésimal, alors là, c'est encore plus net, parce que le but de Hegel consiste à dire, pour être très schématique, que l'infini mathématique est un infini qui certes existe en soi, mais qui ne ressaisit pas dans l'élément du pour soi sa propre intelligibilité. Et que, malgré tout, c'est un infini aveugle. On peut vraiment dire que ce que Hegel déclare de manquant dans le concept mathématique de l'infini, c'est très précisément l'élément de la conscience au sens hégélien, à savoir l'élément de l'intériorisation. Ce qui revient à dire que pour Hegel, l'infini mathématique est coupé de son propre sens. Ce qu'il va appeler le concept spéculatif de l'infini consiste précisément à restituer à l'infini le mouvement de son sens, mouvement auquel l'invention mathématique reste aveugle. On trouve donc là quasi immédiatement le binôme sens/conscience ou

sens/intériorisation comme ce par quoi il faut compléter la mathématique pour la faire advenir dans l'espace de la philosophie.

Sur ces trois exemples que je schématise à outrance sans, je crois, les déformer pour l'essentiel, on voit très bien où s'enracine la thèse lacanienne. Il est vrai qu'il y a de la part de la philosophie une opération sur la mathématique qui tente à la fois de la livrer au sens – d'en faire advenir le sens – et de l'articuler au doublet de la conscience et de la réalité. À mon avis cependant, on peut aussi soutenir, sinon le contraire, du moins que le contraire est au moins aussi vrai que son contraire. Nous sommes donc là au cœur d'une ligne de contact entre philosophie et antiphilosophie.

Qu'est ce que Platon, dans l'analyse qu'il en fait dans sa *République*, objecte à la mathématique elle-même ? Il lui objecte très précisément de fonctionner à partir d'hypothèses dont elle ne rend pas compte. À quoi il va opposer la dialectique philosophique qui, elle, s'approprie les principes ou éventuellement *un* principe. Mais le seul principe, c'est ce qui est intelligible par soi-même et, en même temps, source de l'intelligibilité, qui est donc inconditionné, non hypothétique, anhypothétique. Bon, ceci est très connu ! Seulement que veut dire : la mathématique ne commence que par des hypothèses dont elle ne rend pas compte ? Cela veut dire que Platon conçoit parfaitement que ce qui origine la mathématique soit un pur dire. Cela, il le sait, on ne peut pas dire qu'il l'ait manqué. Il déclare en effet que le mouvement de la mathématique n'est que sous la garantie d'un dire – ce qu'en termes contemporains, nous nommons la dimension axiomatique de la mathématique : quelque chose est d'abord dit, et ensuite il y a un enchaînement fidèle à ce dire premier constituant. Le dit procède intrinsèquement d'un dire.

Mais, me direz-vous : Platon justement le reproche, ça, aux mathématiques. Il faut, dit-il, remonter jusqu'au principe qui est dans l'intelligibilité, et non pas seulement dans les conséquences de son dire premier. C'est vrai. Seulement, c'est autre chose de dire qu'il objecte aux mathématiques, autre chose de dire qu'il manque l'essence des mathématiques. En vérité, je suis profondément convaincu que Platon, même s'il en fait une objection, a une intuition tout à fait assurée de ce qu'en mathématique, il y a précisément une défection du sens s'originant dans le primat du dire. Il critique la limitation de la pensée mathématique, mais il n'est nullement « bouché » à la nature que Lacan reconnaît à cette pensée.

Quelqu'un intervient : *Mais dans ces conditions, comment comprendre les longs paradoxes de l'Un et du multiple de Parménide ?*

Mais ces paradoxes, nous pouvons les laisser de côté pour l'instant, parce qu'ils n'invoquent pas, ils ne convoquent aucunement les mathématiques.

L'intervenant insiste : *D'accord, mais leur discours suit une logique.*

Attention ! La logique et les mathématiques, ce n'est pas du tout la même chose, même si aujourd'hui les logiques sont formalisées dans un appareillage qui ressemble à celui des mathématiques. En outre, notre examen, pour l'instant, concerne la lettre des textes, en tant qu'elle fait symptôme pour la discordance entre philosophie et antiphilosophie. Notre propos est très précis : c'est de savoir, à partir d'une écoute littérale des textes, si la thèse lacanienne selon laquelle la philosophie est bouchée aux mathématiques parce que son discours propre tente de les infecter de sens, est fondée ou pas. Alors je dis : oui, en un certain sens, il y a des textes qui autorisent cette objection, mais il y en a qui vont dans le sens contraire. Le fait que la mathématique se soutienne du pur dire est une chose que Platon voit absolument, et qui précisément pour lui va fonder la distinction entre philosophie et mathématique. C'est cela qui est essentiel. La thèse de Platon ne vise pas une résorption de la mathématique dans une extériorité à elle-même, dans une herméneutique du sens. Platon va dire : les mathématiques, c'est magnifique, il faut les étudier pendant dix ans au moins, mais nous, dialecticiens, nous avons une autre visée, une autre ambition, un autre propos, qui substitue aux conséquences rigoureuses d'un dire insensé la puissance de pensée des principes. Il y a chez Platon une distinction entre dialectique et mathématique qui passe précisément entre la dialectique du sens et la prescription du dire. La mathématique est sous la loi de la prescription du dire. Chez Platon, la philosophie cherche l'autofondation du sens, mais dans une disposition d'écart avec l'opinion, avec l'expérience immédiate, et dans cette disposition d'écart, les mathématiques sont un modèle, un appui capital. Qu'ensuite il faille reconnaître que les mathématiques ne sont pas capables de déployer la dialectique du sens, c'est après tout reconnaître qu'en effet, elles sont quelque chose comme l'os de la

pensée, c'est-à-dire quelque chose qui, d'être dans le pur soutien de renouvellement de son dit à partir du dire, n'est pas en état d'engager ou d'initier une problématique active du sens, et de répondre à la question : qu'est-ce que la vraie vie ? Même si pour comprendre le corps du vrai, il faut très bien connaître son os.

S'agissant de Descartes, il est incontestable, nous l'avons dit, que l'usage méthodique de la mathématique signifie qu'on prélève sur la mathématique une disposition formelle qu'on investit ensuite dans des opérations de production du sens. Cependant, il y a un point au moins, dans le mouvement de pensée de Descartes, qui propose une tout autre identification des mathématiques : les énoncés mathématiques ont pour lui une position particulière par rapport à l'opération du doute. Pourquoi ? Parce que, en vérité, les énoncés mathématiques sont, d'abord et avant tout, ce dont on ne peut pas douter. Les énoncés – les vérités mathématiques, comme il les appelle – nous ne pouvons pas en douter. Pour en douter, il va falloir le doute hyperbolique, c'est-à-dire non pas le doute subjectif, la négation simple, mais une hyperbole du doute qui convoque des opérateurs tout à fait extraordinaires : le malin génie, le Dieu trompeur. Rien de moins, dirait Lacan, que l'hypothèse d'un mauvais Autre, c'est-à-dire d'un Autre tel que notre pensée en serait le jouet égaré. C'est une thèse que naturellement Descartes résiliera ensuite. Mais enfin, il faut rien moins que cela. Ce qui veut dire que les vérités mathématiques sont telles que, dès que dites, elles contraignent le sujet, non point – et c'est toute la finesse de la chose – par l'effet de quelque réalité que ce soit, car les réalités, il y a belle lurette qu'on a pu en douter : qu'il y ait quelque chose, un monde extérieur, un monde tout court, bref, tout ce qui est sous les espèces de la réalité, le doute ordinaire – avec quelques artifices rhétoriques – peut le suspendre. Mais pour les vérités mathématiques, il faut le doute hyperbolique. Ici, la mathématique est dans l'écart entre le doute et le doute hyperbolique. Elle est l'hyperbole. Ce qui veut dire qu'entre mathématique et sujet au sens cartésien, il y a un nouage singulier qui ne passe justement pas par la réalité. On peut alors tout à fait soutenir que c'est parce que les vérités mathématiques, étant de l'ordre du dire, ne se soutiennent d'aucune réalité que le doute sur la réalité ne les atteint pas.

Il n'est donc pas absolument vrai que Descartes n'établit la mathématique que du biais de la méthode, dans la conscience et dans le sens. Il est aussi vrai qu'il les établit dans cette position d'exception

qui les noue au sujet dans une figure où la réalité se trouve soustraite. Ce qui est en même temps compatible – et c’est là son coup de génie – avec l’idée de leur contingence ontologique. Car, comme vous le savez, les vérités mathématiques elles-mêmes sont créées par Dieu. Elles n’ont donc pas, au niveau de leur être-même, de nécessité. Descartes a inventé cette figure étonnante, et au fond, assez profondément lacanienne, de vérités – puisqu’il les appelle ainsi – qui ne se soutiennent d’aucune garantie d’être, au sens de la nécessité. Ces vérités sont suspendues à la pure liberté divine, et cependant contraignantes pour le sujet. Que la mathématique soit repérée comme ce qui, relevant de l’événement du dire, est événementiel et contingent, et qui, cependant, ne relevant pas de la réalité, est absolument nécessaire – nécessaire sous l’autorité du dire – fait qu’en ce point Descartes a fondé le régime spécifique de la discursivité mathématique.

Ainsi, en dépit de l’opération d’appropriation que représente l’idée de méthode, je ne crois pas qu’on puisse soutenir qu’il y a chez Descartes un manquement quant à l’identité véritable de la discursivité des mathématiques. Au contraire, je dirais que Descartes propose une pensée particulièrement radicale des vérités mathématiques, une pensée disjointe du couple sens/réalité ou, en d’autres termes, disjointe de la religion. Il y a chez Descartes une pensée profondément non religieuse de la discursivité mathématique, justement parce que les vérités mathématiques sont créées (par Dieu, dans le lexique de Descartes, mais cela n’a pas ici la moindre importance).

Enfin, si je prends mon troisième exemple, l’exemple hégélien, présent à l’esprit de Lacan, il est tout à fait intéressant parce que, dans la note 1 page 9 de *L’Étourdit*, Lacan, comme j’en ai déjà fait état, après avoir reconnu que Hegel était instruit des mathématiques – par ce *car quand je dis : bouché, ce n’est pas l’ignorance, ce n’est pas : ne pas connaître* –, écrit, en un deuxième temps, que Hegel dit à peu près la même chose que Russell, puis dans un troisième temps que, bien qu’il dise la même chose que Russell, chez ce dernier, ce n’est pas bouché, tandis que chez Hegel, c’est bouché.

Pour Lacan, c’est véritablement le fait d’être dans la stratégie et les opérations du discours philosophique qui obnubile la mathématique indépendamment de ce que Hegel en dit – puisque ce qu’il en dit, si c’est dit par Russell et dans le contexte où Russell le dit, c’est pertinent. Et Russell dit que les mathématiques n’ont aucun sens,

justement. Sur ce point, je vous ai dit tout à l'heure ce qu'il fallait en penser. C'est vrai que Hegel tente de montrer que, parce qu'il est soustrait à l'intériorisation, le concept mathématique de l'infini reste un concept inférieur par rapport au concept de l'infini tel que va le déployer la philosophie. Seulement là encore, on va retomber dans cette disposition dialectique complexe que nous venons de voir avec Platon comme avec Descartes. Hegel dit quand même que, sur l'infini, la mathématique est le premier dire qui vaille la peine d'être retenu. Entendons : le premier dire non théologique, c'est-à-dire le premier dire rationnel au sens même où Hegel l'entend. Alors, que devons-nous retenir ? L'insuffisance du concept mathématique au regard de la dialectique du sens et de l'intériorisation, ou bien le fait que ce concept soit inaugural, qu'il inaugure, dans la dimension du dire, de l'axiomatique, de la décision de la pensée, une figure absolument novatrice de l'infini ? Hegel reconnaît que la mathématique, c'est le surgir historique du dire-vrai sur l'infini. Ce qui, en un certain sens, est l'équivalent historicisé de ce que Platon dit, dans l'ordre de l'Idée, de manière non historique, à savoir que quelque chose d'essentiel pour la pensée est inauguré là, sous la forme d'un dire. De plus, et c'est une question souvent très difficile à comprendre chez Hegel, sa thèse est que la mathématique va continuer en tant que commencement. C'est pour toujours qu'elle est le commencement du dire-vrai sur l'infini. La mathématique ne va pas s'engloutir dans le devenir spéculatif du concept. Elle va demeurer la figure inaugurale quant à l'infini, et raffiner le dire premier qu'elle est. Ce qui éclaire qu'aujourd'hui encore, la mathématique de l'infini invente des choses étonnantes. La mathématique est le dire sans intériorisation certes, mais elle est cependant tout à fait vivante et créatrice. Il est donc bien vrai pour Hegel que la mathématique, en tant que telle, ne va renouveler son dit que du point du dire et ne s'abandonnera jamais à l'intériorisation de son propre sens. Ce qui lui permet à la fois de la glorifier, de la laisser être dans son devenir créateur, et de la surmonter en direction de l'Idée absolue à l'intérieur de laquelle elle ne cesse d'inaugurer le trajet de l'infini. C'est pourquoi je pense qu'il est tout à fait faux de soutenir que Hegel est bouché aux mathématiques. Il ne fait que soutenir à leur égard le détachement de qui a compris la valeur de commencement qu'elles définissent sur la question de l'infini, et qui a les moyens de laisser être cette valeur tout en passant outre. Ce détachement se place sous un idéal très particulier – on peut dire, et je dis, un idéal en fin de compte absolument intenable – mais un idéal que je crois être le cœur

de son propos : Hegel est le penseur de l'histoire de la philosophie qui a assigné comme *telos* à la philosophie d'être progressivement soustraite à la totalité de ses conditions, de les parcourir seulement pour conquérir son indépendance plénière. Désormais, dans le registre de la pensée pure, parvenue à l'Idée absolue, la philosophie n'a plus besoin de l'art, plus besoin de la mathématique, plus besoin de la politique, et même plus besoin de la philosophie elle-même sous sa forme historique. C'est cela que signifie que l'art est « une chose du passé » et que la mathématique reste dans le perfectionnement de son propre dire. La philosophie n'a plus besoin de la politique, c'est cela que veut dire la fin de l'histoire. Elle est donc soustraite à l'ensemble de ses conditions. Hegel a rêvé de ce que j'appellerais une philosophie pure, inconditionnée. On peut naturellement dire – et ce serait juste – que l'idéal d'une philosophie pure est intenable. Parce que en définitive la philosophie est intrinsèquement toujours sous conditions événementielles extérieures à elle-même. C'est ce que je pense, moi, sur ce point précis, je ne suis pas hégélien. Mais on ne peut pas dire que Hegel a méconnu la signification intrinsèque des mathématiques, comme inauguration par le dire des vérités sur l'infini. On ne peut pas dire qu'il était bouché aux mathématiques.

Finalement, Lacan *indivise* la philosophie sur la question de son rapport aux mathématiques. Il l'indivise, c'est-à-dire qu'il méconnaît ce point, essentiel à mes yeux, de la philosophie qui est d'être toujours résistance immanente à sa propre tentation, laquelle est la tentation de l'Un. Lacan sait bien que la tentation de la philosophie, c'est la tentation de l'Un ; ce que Heidegger lui-même désigne comme arraisonnement de l'être par l'Un. Mais la philosophie n'est pas réductible à sa tentation immanente, elle est aussi le mode propre par lequel elle se détache de cette tentation. Et s'agissant des mathématiques, je crois qu'on peut, en effet, dire que dans le *Ménon* de Platon, dans les *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes, et dans la *Logique* de Hegel, on a les deux : on a, bien entendu, le mode propre sur lequel est affirmée une suréminence de la philosophie par rapport aux mathématiques, c'est-à-dire dans lequel est organisée la tentation du sens. Chez Platon, ça se dirait : substituer les principes aux axiomes. Chez Descartes, organiser méthodiquement la métaphysique. Et chez Hegel, surmonter ou subsumer le concept mathématique de l'infini. Il y a cela, c'est vrai, qui tombe directement sous la coupe de l'invective lacanienne. Mais il y a aussi

l'organisation immanente de la résistance à ce point dans toute grande philosophie. Chez Platon, ça se dira : identification de la mathématique sous la loi du dire, c'est-à-dire reconnaissance à la fois de sa contrainte et de sa contingence. Chez Descartes : position des vérités mathématiques dans l'ordre de l'hyperbolique. Et chez Hegel : sur la question de l'infini, la mathématique est inaugurale et le demeure.

Permettez-moi une pointe : en ignorant cette division constitutive de la philosophie, en cédant à un jugement uniforme – quelque peu heideggérien – sur une congénitale errance de la philosophie, c'est Lacan qui se montre un peu, un tout petit peu, bouché à la philosophie.

L'antiphilosophie lacanienne, c'est, pour part, d'indiviser la philosophie sur ce point précis tout en prenant appui, en réalité, sur sa division. C'est un schème essentiel, et si on en donne le personnage conceptuel, comme dirait Deleuze, il s'agira du rapport de Lacan à Socrate. Ce rapport à Socrate, et à Socrate/Platon, c'est à la fois et comme indivisiblement – nous sommes aux origines de la philosophie –, pour l'antiphilosophie lacanienne, un procès de destitution et d'identification. Socrate est le premier philosophe, mais aussi le premier analyste. Pourquoi ? Eh bien, précisément parce que la philosophie est pensée à la fois comme indivise et comme possibilité d'user ou d'investir sa division. C'est pourquoi Lacan n'est qu'un peu bouché à la philosophie, un tout petit peu. S'identifiant au Socrate de Platon pour dénigrer Platon, il vit à sa manière le complexe de tentation et de résistance à la tentation qui, depuis son origine, hante la philosophie.

Qu'en est-il maintenant du philosophe bouchant le trou de la politique ? Évidemment, la première question, c'est : en quel sens la politique est-elle un trou ? Je crois que là, on peut vraiment circuler dans le nœud borroméen et dire que cette affaire de trou de la politique se dit selon l'imaginaire, selon le réel et selon le symbolique.

Voyons-la d'abord comme trou imaginaire. C'est l'aspect le plus connu et le plus visible : la politique est un trou parce que liée de façon indéniable à l'imaginaire du groupe. Très précisément, on peut le dire ainsi : en tant que la politique se trouve dans l'imaginaire du groupe, c'est un trou imaginaire dans le réel du Capital. Le réel du Capital, c'est le réel de la dissémination universelle, de la circulation et de l'atomisation absolue. C'est en plus, un certain régime de la

jouissance, donc du réel. Alors, dans la compacité pulvérulente de ce réel, la politique c'est de faire des espèces de colles – *d'Écolles* – qui, en réalité, sont des moments où la consistance ressemble à un os troué ou poreux. Il s'agit d'établir des pores imaginaires dans la consistance disséminée et réelle du Capital et de la plus-value. C'est ainsi que la politique est collée au sens et en tant qu'elle est collée au sens, elle fait un trou imaginaire, si l'on veut religieux, dans le réel du Capital. Telle est la politique comme effet d'Église. Chez Lacan, il y a plusieurs noms : effet de colle (ça colle le groupe), effet d'Église, effet de sens. Mais encore une fois, je dirais de façon plus technique : trou imaginaire dans le réel.

Au moment de la dissolution de l'École en 1980, quand l'acte de dissolution est vécu par tous comme un acte politique, je vous rappelle que Lacan écrit ceci :

Démontrant en acte [revoilà l'acte ! L'acte c'est l'acte de dissolution. Et je vous signale que la question de savoir s'il peut exister une autre espèce d'actes qu'un acte de dissolution sera une de nos questions terminales] que ce n'est pas de leur fait que mon École serait Institution, effet de groupe consolidé, aux dépens de l'effet de discours attendu de l'expérience, quand elle est freudienne. On sait ce qu'il en a coûté, que Freud ait permis que le groupe psychanalytique l'emporte sur le discours, devienne Église. L'Internationale [l'Internationale, ce sont les gens de Chicago, n'est-ce-pas ?] puisque c'est son nom, se réduit au symptôme qu'elle est de ce que Freud en attendait. Mais ce n'est pas elle qui fait poids. C'est l'Église, la vraie, qui soutient le marxisme de ce qu'il lui redonne sang nouveau... d'un sens renouvelé. Pourquoi pas la psychanalyse, quand elle vire au sens ? Je ne dis pas ça pour un vain persiflage. La stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux. D'où mon obstination dans ma voie de mathèmes.

La politique fait trou de ce qu'elle emporte tout effet de discours dans l'effet de groupe, ... *effet de groupe consolidé, aux dépens de l'effet du discours*, et quant à Freud, il a permis que *le groupe psychanalytique l'emporte sur le discours*. Ce qui est donc ici en jeu du point de la politique – le groupe comme tel – fait trou quand ça fait colle ou *Écolle*, c'est-à-dire quand précisément le groupe l'emporte sur le discours. Cette maxime : *ça fait trou quand le groupe l'emporte sur le discours* est une maxime très importante. Pourquoi ? Parce qu'on comprend à partir d'elle comment la philosophie peut boucher le trou. Elle va le boucher en faisant discours de ce que le groupe l'emporte sur le discours. C'est cela qui va être imputé à la philosophie dans son rapport à la politique : quand le groupe l'emporte sur le discours, on a une espèce de béance imaginaire dans le réel du Capital, et c'est tout ce qu'on a. De ce point de vue, il ne faut pas croire que la philosophie politique ou la philosophie intervenant sur la

politique ne fait que boucher quelque chose qui manquerait. C'est une opération beaucoup plus compliquée. En réalité, lorsque le groupe l'emporte sur le discours, la philosophie vient par-derrière – comme elle fait toujours, n'est-ce pas ? – pour rétablir, dans le discours, la légitimité du point que le groupe l'emporte sur le discours. Et la philosophie va appeler ça « politique ». C'est quand la philosophie appelle politique le fait que le groupe l'emporte sur le discours, et qu'elle en fait discours, qu'elle se situe dans son office de boucheuse de trou de la politique. Alors qu'elle ferait mieux de le laisser ouvert pour qu'on voie, dans le trou, que le groupe l'emporte sur le discours et que, du coup, c'est la trouée ou la débâcle imaginaire du pur effet de colle.

Sur ce point, citons quand même le rapport à Marx. Toujours le texte *Monsieur A*, où Lacan s'insurge contre la philosophie, où il dit :

J'ai rendu hommage à Marx comme à l'inventeur du symptôme [il n'a pas rendu hommage à Marx seulement comme l'inventeur du symptôme. C'est ce qu'il retient là, mais comme vous le savez, il lui a rendu hommage comme inventeur du plus-de-jour, donc de quelque chose qui touche directement au réel]. Ce Marx est pourtant le restaurateur de l'ordre, du seul fait qu'il a réinsufflé dans le prolétariat la dit-mension du sens. Il a suffi pour ça que le prolétariat, il le dise tel. L'Église en a pris de la graine, c'est ce que je vous ai dit le 5 janvier [et puis après, on y revient]. Sachez que le sens religieux va faire un boom dont vous n'avez aucune espèce d'idée [on a en effet été servis sur ce point depuis] parce que la religion, c'est le gîte originel du sens.

Au fond, si on y réfléchit bien, ce qui est ici reproché à Marx, c'est d'avoir été philosophe. Il a été philosophe d'avoir réinsufflé le sens dans le prolétariat, alors que le prolétariat était un trou réel. C'était ça le prolétariat : un trou réel. Et c'est ce trou que Marx a colmaté en y réinsufflant le sens. Par conséquent, Marx a fait que le prolétariat comme groupe l'emporte sur toute possibilité d'un discours. On peut alors dire qu'il est le restaurateur de l'ordre – aux yeux de Lacan – très précisément parce qu'il a rendu le prolétariat muet. Ce qui est une thèse intéressante, puisque d'habitude, Marx est considéré comme celui qui a donné la parole, la parole politique, au prolétariat. Pour Lacan, il l'a rendu muet au point précis où, marxisé, le prolétariat n'a plus été que groupe. Cela, c'est la position du Parti. Il a été groupe, ou parti, et le parti a, en fait, pris le pas sur le discours. Et il se trouve que par une espèce de rétroaction, Marx est le philosophe qui a d'avance bouché le trou, en légitimant discursivement que le groupe l'emporte sur le discours, en lançant quoi ? Eh bien, le *Manifeste du parti communiste*, c'est-à-dire en faisant dire que le groupe était la condition du discours. Mais quand il est posé que le groupe est la

condition du discours, et non pas le discours la condition du groupe, alors on a un effet de bouchage du trou réel. Il y aurait un réel de la chose s'il avait existé une discontinuité discursive prolétarienne, si je puis dire, autorisant le groupe. Lacan n'a cessé de faire des groupes, le point n'est donc pas qu'il y en ait ou qu'il n'y en ait pas. Le point est qu'il faut interdire, si possible, que ce soit le groupe qui autorise le discours.

Cette thèse lacanienne est très intéressante parce que au fond, quel a été le rêve de Lacan sur ce point ? Le rêve ?... non, le projet, disons le projet ! Ce projet, Lacan le donne dans le texte que je viens de vous lire : il faut empêcher à tout prix l'existence d'un *effet de groupe consolidé, aux dépens de l'expérience*. L'effet de discours attendu de l'expérience freudienne doit l'emporter sur le groupe. Mais si le groupe l'emporte sur le discours, il se produit nécessairement à la fois un effet (réel) de trou et un effet (philosophique) de bouchage du trou.

Cependant, on peut se demander ce que tout cela veut dire dans les faits. Du reste, tout le monde ne cesse de se le demander ! Quand Lacan dit cela, il avoue : j'ai échoué, j'ai échoué. Puis, naturellement, il recommence aussitôt en homme qui ne cède pas sur ce point. Mais il dit quand même : j'ai échoué. J'ai échoué sur quel point ? J'ai échoué à faire que le discours analytique l'emporte sur le groupe, j'ai donc été comme Marx, j'ai fait comme lui. J'ai inventé beaucoup de choses comme lui, mais en fin de compte, j'ai restauré l'ordre. Et comme je m'aperçois, moi, que j'ai restauré l'ordre, je dissous, comme Marx quand il a dissous la première Internationale en 1871. Lacan a constamment fait comme Marx. Il n'a pas seulement fait comme lui en inventant un discours, mais comme lui aussi en politique : il a dissous le groupe qui prétendait être condition du discours.

Ce qui nous amène au concept de dissolution. En son sens générique, c'est le moment où l'on essaie que la politique comme trou ne soit pas bouchée par la philosophie. C'est exactement cela. Ce moment où on aurait la possibilité de saisir – fût-ce le temps d'un éclair – l'écart entre discours et groupe. Effectivement, même quand Marx dissout la première Internationale, c'est évidemment dans l'espoir d'une identification possible d'un discours du prolétariat dans son écart au groupe, dans un découvert créateur du discours par rapport au groupe, découvert – dé-bouché – que permet justement de percevoir la dissolution du groupe lui-même.

Seulement, n'est-ce pas là la thèse de l'existence d'un discours pur, cette possibilité de penser l'écart entre discours et groupe dans le moment de l'éclipse du groupe lorsqu'on le dissout ? « Discours pur » signifie alors discours perceptible et pensable dans son strict écart au groupe, c'est-à-dire dans la dissémination du groupe, et par conséquent discours soustrait à la philosophie, si on admet que la philosophie, c'est toujours ce qui vient légitimer, en politique, la domination du groupe sur le discours. Ce qui, dans mes termes, voudrait dire que la philosophie est ce qui vient toujours légitimer l'État. La philosophie politique ne serait que philosophie de l'État. C'est malheureusement bien vrai trop souvent. Mais dans les termes de Lacan, qu'elle soit philosophie de l'État signifie qu'elle est philosophie de la légitimation de la suprématie du groupe sur le discours. Si on admet que la dissolution est l'opération qui restaure la relation féconde entre discours et groupe, ce n'est pas simplement parce que cela va mal dans le groupe. Fondamentalement, la dissolution est une opération de découverte du discours par la mise à l'écart dissolutive du groupe ; cela veut donc aussi dire que l'opération est dirigée contre la philosophie, dont la matière propre est supposée être, par Lacan et par bien d'autres, l'affirmation de la suprématie du groupe sur le discours en politique. Ce qui veut en réalité dire : l'autorité de l'État.

Avec la dissolution, nous avons donc la plus claire des opérations antiphilosophiques. Ce n'est pas un hasard si c'est au moment de la dissolution de son groupe de psychanalyse que Lacan s'exclame : *Je m'insurge contre la philosophie*. C'est une corrélation nécessaire. Je m'insurge contre la philosophie parce qu'elle est toujours une opération de légitimation de la suprématie du groupe sur le discours, et c'est pourquoi elle bouche le trou de la politique. Et moi, Lacan, je veux qu'on voie le trou. Au minimum, on doit pouvoir voir le trou. Or, la philosophie, en tant que discours de la suprématie du groupe sur le discours, en tant que discours de l'État, rend impossible de voir le trou : on ne voit plus rien, c'est bouché. Si je veux voir le trou, je veux voir quoi dans le trou ? Eh bien, le trou signifie le discours, et donc, en fin de compte, le discours analytique.

Quelqu'un pose une question : *Est-ce qu'on peut dire que Lacan traite la philosophie comme une idéologie ?*

Ce n'est pas exactement cela. Si la philosophie est discours de l'État – ce qui pour moi, une fois encore, est sa tentation, mais nullement son essence –, alors son réel dépasse celui des fonctions imaginaires de l'idéologie. Dans la dissolution, vous avez, contre la suprématie étatique du groupe, un acte du découvremment du discours. C'est cela l'extrême difficulté, parce que l'opération de découvremment du discours est une opération politique, et pas simplement l'exercice du discours vrai (ou scientifique) contre l'idéologie. C'est une opération spécifique à laquelle Marx, Lénine, Mao Tsé-toung se sont constamment confrontés. D'ailleurs, si on regarde bien, l'activité révolutionnaire est toujours, dans une large mesure, une opération politique de découvremment du discours. Et peut-être est-elle toujours dans son essence une opération dissolutive. Cette opération introduit une tension extrême de par la corrélation entre antiphilosophie – soustraire le trou de la politique à son bouchage philosophique – et la conception dissolutive du groupe comme acte de découvremment du discours.

La question de la dissolution hante la politique révolutionnaire depuis Marx : de la dissolution de la première Internationale en passant par la menace de Lénine, au cœur de la transition entre février et octobre 1917, de dissoudre à tout instant le parti. On le sait : les textes sont là. Voyez par exemple *La crise est mûre* où Lénine ne cesse de dire : *Si c'est comme ça, moi je m'en vais, le parti c'est rien du tout, je m'en vais, je dissous*. Et, en un certain sens, la Révolution Culturelle en Chine n'est rien d'autre qu'une gigantesque opération de dissolution du parti. La dissolution hante de façon rémanente la figure de l'acte révolutionnaire parce qu'il y a toujours une question de mise à découvert politique du discours. Lacan en est l'héritier absolu. Il a parfaitement raison de se comparer à Lénine dans son rapport à Marx. Mais c'est ouvrir à une tension extrême. Car cette thèse indique qu'on ne peut soustraire la politique à l'emprise de la philosophie – telle que la voit l'antiphilosophie – que dans la perspective de la dissolution ou de quelque chose qui soit analogue à la dissolution. Puisqu'on ne peut opposer au bouchage philosophique que le découvremment du discours.

Voilà pour le trou de la politique comme trou imaginaire par lequel le groupe assure sa domination, son effet de colle, sur le discours vrai.

Je pense aussi que la politique est un trou symbolique. Je vous ai dit : elle est un trou imaginaire dans le réel du Capital. Mais elle est aussi un trou symbolique dans la cohérence imaginaire du discours.

Vous imaginez qu'elle sera aussi au bout du compte un trou réel dans ce symbolique.

Je vais juste esquisser ce point. Il y a quelque chose de frappant – y compris dans le dispositif lacanien – c'est que justement la politique, pour Lacan, n'est pas un discours. Vous avez le discours de la science, le discours de l'analyste, le discours de l'hystérique, et le discours de l'université, mais pas le discours de la politique. Or, ce point qui peut ne paraître qu'une simple constatation est, à mon avis, un point essentiel. Comment se fait-il – après tout, je vous laisse la question à résoudre pour votre propre compte d'ici à la semaine prochaine – que la politique, pour Lacan, ne soit pas un discours ?

Rapprocher Lacan de Deleuze est difficile. Mais sur ce point, on peut. Pourquoi la politique, chez Deleuze, n'est-elle pas une pensée ? Nous ne disons pas un discours, parce que ce n'est pas son vocabulaire, mais si vous prenez *Qu'est-ce que la philosophie ?*, vous y lisez que la science est une pensée, que l'art est une pensée, que la philosophie est une pensée, mais pas la politique. On sait très bien pourquoi, aux yeux de Deleuze, la psychanalyse n'est pas une pensée, il s'en est expliqué longuement dans *L'Anti-Œdipe*. Mais pourquoi la politique ne peut s'ajouter à la liste : art, science, philosophie ? J'en reste ce soir au constat : pour Deleuze, la politique n'est pas un dispositif de pensée. Il n'y a pas de plan politique au sens du plan d'immanence de la philosophie, du plan de référence de la science ou du plan de composition de l'art par rapport au chaos. L'équivalent chez Lacan, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler de discours de la politique. Et c'est parce qu'il n'y a pas de discours de la politique qu'en réalité la politique fait toujours trou dans les discours. Et plus précisément dans ce qui, dans ces discours, se soutient de la cohérence imaginaire, c'est-à-dire se soutient du semblant.

Disons que la politique est un trou symbolique dans le semblant.

V

18 JANVIER 1995

Sur le bord d'une interruption qui durera jusqu'au début du printemps, il nous faut maintenant conclure sur le protocole dans lequel nous sommes engagés, et qui est structuré à partir d'une seule question : comment l'antiphilosophe Lacan identifie-t-il la philosophie ? Nous avons montré que la réponse à cette question supposait trois médiations : la relation de la philosophie aux mathématiques, sa relation à la politique, et sa relation à l'amour.

En ce qui concerne les mathématiques, notre résultat est divisé. Nous l'avons montré sur les exemples de Platon, de Descartes et de Hegel. Nous avons conclu que si réminiscence, méthode et relève dialectiques, respectivement chez Platon, Descartes et Hegel, illustrent le propos lacanien d'une déportation de la relation en mathème du dire et du dit vers le doublet conscience/réalité dans le règne du sens ; en revanche, axiomatique, doute hyperbolique et venue inaugurale d'une pensée de l'infini – ou plus précisément, caractère hypothétique de l'axiomatique, caractère hyperbolique du doute et venue inaugurale irréductiblement créatrice – représentent bien des identifications de la mathématique comme pure autorité du dire, même si cette identification est préliminaire à une déclaration d'insuffisance.

La position que je soutiendrai auprès de Lacan, mais à distance de lui, est qu'il y a un caractère essentiellement divisé de la grande tradition philosophique, précisément quand elle se place sous condition des mathématiques. Parce que la mathématique divise la philosophie. C'est un mode propre du conditionnement de la philosophie par les mathématiques qu'elle s'en trouve inéluctablement divisée entre une identification qui la met à l'épreuve du non-sens d'un côté, et de l'autre, une tentation de recollection du sens, une opération de suture. C'est en fait une variante d'un point général sur

lequel je m'oppose fermement à Heidegger : il n'y a pas, pour moi, d'unité historique de la philosophie. La philosophie est un procès divisé. Sa division passe entre la tentation métaphysique de l'Un et les dispositions qui s'en écartent, qui se délient de l'Un. Dans l'épreuve des mathématiques, épreuve que la philosophie a constamment soutenue, on va trouver une tentation de recollection du sens, une tentation herméneutique à l'égard des intentionnalités scientifiques. Mais on va trouver aussi une identification des mathématiques rebelle à l'interprétation, et même tournée vers une pensée du vrai comme étranger au sens. La mathématique enseigne alors au philosophe que toute vérité est insensée. Une grande philosophie est toujours l'instauration d'un procès divisé. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas systématique, elle est le système de la division elle-même. Et ce n'est pas une division dialectique, une division ouverte à un déploiement synthétique. C'est la pensée philosophique elle-même qui est le procès ou l'instruction de cette division. Simplement, la mathématique est un point particulièrement sensible au regard de l'instruction de cette division.

On peut le dire encore plus simplement : la philosophie, c'est un protocole de scission d'avec le religieux, de sorte que vous pouvez toujours dire que le religieux y est, c'est toujours possible : ce dont on se sépare est supposé dans l'acte de séparation. C'est ce que les critiques positivistes, scientifiques, antimétaphysiques, etc., disent. Bien. « Religieux » est ici pris en son sens le plus général d'institution d'un espace où la vérité est résorbée dans l'espace du sens. Mais la philosophie n'est pas que le religieux – au fond, toujours présent –, puisque de cette présence du religieux, elle est la scission. Ce pourquoi elle est une opération vivante, et non une réitération historiquement définie du même geste. La philosophie, c'est ce qui recommence toujours, sous des conditions de vérités constamment changeantes, la scission d'avec le religieux. Au fond, depuis toujours, la philosophie, même théologique, se pose la question de savoir ce que l'homme pense et devient si Dieu n'est pas là, si Dieu vient à mourir. On peut accorder à Lacan que le religieux est de structure, mais il faudra ajouter que la philosophie est un des lieux où se recommence la scission d'avec l'insistance religieuse. Si bien que vous pouvez dire que la religion insiste dans la philosophie, mais à condition d'ajouter que la philosophie est constitutivement un certain régime d'interruption de cette insistance.

Nous avons ensuite entamé la question de l'identification de la philosophie, ou de la métaphysique, comme « bouchant le trou de la politique ». Nous avons dit en quel sens la politique peut être identifiée comme un trou. J'ai proposé sur ce point une structure liée au schéma RSI (réel, symbolique, imaginaire). En voici les articulations : 1. La politique peut être considérée comme un trou imaginaire dans le réel. 2. Elle peut être considérée comme un trou symbolique dans l'imaginaire. 3. Elle peut être considérée comme un trou réel dans le symbolique. La philosophie boucherait alors d'un seul coup ce triple trou.

Premier point : la politique comme trou imaginaire dans le réel. À l'épreuve réelle de la dissémination absolue qu'organise le Capital, la politique maintient le collectif ou le groupe comme colle imaginaire. C'est ce que Lacan appelle son effet d'Église, son effet d'École, qu'il appelle aussi son effet de colle. Je ne reviens pas sur ce point, nous l'avons longuement développé la fois dernière.

Repartons donc du deuxième point : la politique comme trou symbolique dans la cohérence imaginaire des discours. La politique n'est pas un discours, à proprement parler, c'est un entre-discours, une pratique, et pour autant qu'elle procède qu'il y a un certain être de la politique, ce n'est précisément qu'au sens où son fonctionnement ne coïncide jamais avec quelque cohérence imaginaire discursive que ce soit. Quand elle existe, la politique est un fonctionnement irréductible aux coalescences imaginaires discursivement présentables. Le marxisme l'a dit dans sa langue : la théorie politique révolutionnaire, la théorie communiste, est en trouée de l'idéologie dominante. Lacan finira par dire – et je crois que c'est une maxime par laquelle, en effet, le trou est exhibé comme trou symbolique, comme un trou où l'on opère de façon excentrée et autonome par rapport à l'adhésion de la position discursive imaginaire –, Lacan donc finira par dire : *Je n'attends rien des personnes, et quelque chose du fonctionnement*. Ce qui est son ultime énoncé sur la politique. Par conséquent, le « fonctionnement » produit des effets qui ne se laissent pas récapituler dans l'imaginaire discursif du groupe. Mesurées à ces effets, les personnes, les personnalités, sont renvoyées à leur néant propre.

La thèse est intéressante. Au fond, pour Lacan, la politique, en son sens le plus général, est liée à une autorisation symbolique qui fonctionne toute seule, sans que soit requise, pour que le fonctionnement ait lieu, l'articulation en position d'agents obligatoires

des personnes déterminées. Et de ce fonctionnement, on peut attendre quelque chose. C'est quoi, ce quelque chose ? Il faut finalement y revenir : c'est du savoir. Au sens où elle fait trou symbolique dans la discursivité imaginaire et les positions subjectives qu'elle implique, la politique, pour Lacan, c'est le fonctionnement du savoir. Ce n'est pas le savoir lui-même, mais c'est la possibilité que du savoir fonctionne dans une sorte d'indifférence à la particularité de ceux qui l'utilisent. Ce qui veut aussi dire qu'en un certain sens, la politique ne touche pas à la vérité, au moins directement. La politique, c'est, au mieux, ce qu'en termes de savoir on peut attendre d'un fonctionnement.

Enfin, la politique peut être un trou réel dans le symbolique, ou dans la loi, tout simplement parce qu'elle peut être en position de décider de la vie ou de la mort. Elle peut décider la mort. Et quand elle la décide, on sait que c'est toujours en trouée de la loi. La politique est donc aussi en position possible de ce trou réel dans le symbolique. C'est ce qu'avec Carl Schmitt on reformulera ainsi : la vocation de la politique réelle est d'installer hors-loi un état d'exception.

Tout cela relève d'une description structurale assez claire. Lacan va alors dire : cette triple trouée est saisie et occultée transversalement par la philosophie, que pour la circonstance, il appelle métaphysique. Comment la métaphysique bouche-t-elle ces trous ? Elle les bouche par un discours supposé sans trou. Et ce discours supposé sans trou de la philosophie, c'est le discours de la politique idéale, de la bonne politique ou de la politique enfin fondée dans son concept. On sait, en effet, que le discours de la politique idéale, bonne ou fondée, est originairement philosophique. Sans aucun doute possible. Il n'est que de voir que c'est, en apparence, ce qui anime Platon. On a souvent lu Platon comme si, dans sa pensée, tout était subordonné à la possibilité de tenir sur la politique un discours sans trou, un discours où tout est à sa place. Et l'on a pu dire que la construction de la cité « communiste », dans *La République*, est sous l'idéal d'un tel discours politique sans trou.

La République, Lacan ne l'aimait pas beaucoup. Il a dit qu'elle ressemblait à un élevage de chevaux bien tenu. Mais il n'en tire pas du tout la conclusion que Platon est aberrant, totalitaire... non ! Il en tire la conclusion que, d'un bout à l'autre de ce dialogue, Platon se fiche de nous. Autrement dit, il est absolument inimaginable que quelqu'un de bien comme Platon – parce que pour lui, Platon n'est pas n'importe qui – ait pu croire à une chose aussi épouvantable, aussi pénible. Il

pense donc que c'est un dialogue foncièrement ironique, *La République*. C'est une hypothèse intéressante. Parce que cette grande construction, où chaque chose est en effet énigmatiquement mise à sa place, serait en réalité une monstration ironique que la politique est un trou. La meilleure preuve qu'en donne Platon, ainsi relu par Lacan, est que si vous voulez le boucher, le trou, vous avez aussitôt la triste figure d'un élevage de chevaux bien tenu. C'est l'ironie la plus pure ! Cela n'empêche pas Lacan, à d'autres endroits, de soutenir que c'est quand même bien ça que font les philosophes : boucher le trou de la politique. Même s'il accorde, au passage, à Platon une ironie qui serait d'ailleurs, dans l'histoire, une ironie monumentale, je veux dire, au sens strict, une ironie en forme de monument.

Seulement, la philosophie est-elle à ce point aveugle ? La question fondamentale fait ici retour : la philosophie est-elle aveugle à ce qui objecte à sa propre entreprise ? Je ne le crois pas, y compris en prenant le cas limite de *La République* de Platon. Certes, il y a la grande construction étatique platonicienne : la distribution des places, les artisans et paysans liés de façon univoque à leur tâche, et les gardiens philosophes, désintéressés et ascétiques, en haut. C'est bien la moindre des choses, si vous entreprenez de boucher le trou de la politique, que de vous y mettre vous-même, dans le bouchon. Il est donc cohérent que ce soit bien la philosophie, plus précisément la dialectique, qui bouche, en haut, le trou. C'est exactement ce que dit Platon : si on veut une politique digne de l'Idée, il faut que les philosophes soient au pouvoir. Mais vous remarquerez que dans le dialogue les interlocuteurs de Socrate ricanent aussitôt en disant : ce n'est pas demain la veille ! Et cette objection circule tout le long du dialogue, dans une insistance repérable. Au point du réel de la politique, donc, au point de ce qui arrive, Platon n'est pas du tout dans l'élément de la résorption ou de la cécité. Il sait qu'il y a là une béance hasardeuse.

De cette béance hasardeuse, on peut donner trois signes – tous les trois essentiels pour l'intelligibilité de la construction politique dans *La République*. Premièrement, la reconnaissance de la pluralité. Le dispositif platonicien consiste bien à dire : il y a *des* politiques. Le réel, c'est cela. Il y a des tyrannies, il y a des démocraties, il y a des oligarchies. Et ce qu'il y a, c'est cela. Il n'y a donc aucunement chez Platon une cécité concernant le fait qu'il y a de la politique. Ce « il y a » est celui d'une pluralité irréductible. Deuxièmement, au cœur même de sa construction, Platon reconnaît l'extraordinaire précarité de

la politique. « Précarité » indique bien que quelque chose n'est jamais comblé, qu'aucun trou n'est bouché pour toujours. Troisièmement, il admet le caractère hasardeux de sa construction.

Quant à la précarité des politiques, elle se dit en un triple sens.

D'abord, toute politique est amenée à se transformer en une autre. Aucune des politiques réelles de la pluralité des politiques n'est stable, elle suit un processus de désidentification d'elle-même et de transformation en une autre politique. L'exemple canonique, aux yeux de Platon, c'est le caractère inéluctable du devenir tyrannique de la démocratie, mais ce n'est pas le seul. En réalité, n'importe quelle figure réelle de la politique est frappée d'une instabilité constitutive.

Le second sens, encore plus profond, de cette précarité, est que le dispositif « idéal » proposé par Platon est lui-même précaire. Platon ne prétend pas remplacer la précarité des politiques réelles par une politique qui serait délivrée de toute précarité. Dans un développement, à vrai dire très étrange, mais symboliquement très frappant, il indique qu'à supposer que son plan d'État se réalise, lui aussi serait précaire, lui aussi finalement dégénérerait. Il se transformerait inévitablement en timocratie. La raison qu'il en donne – chose sur laquelle les psychanalystes peuvent se pencher ! – est tout à fait extraordinaire : c'est qu'à un moment donné, il va y avoir un refoulement, un déni, un oubli : l'oubli d'un nombre. Pour que le dispositif marche, il faut que les nombres soient clairement présents à l'esprit des dirigeants, parce que le codage de la construction politique idéale suppose que chaque chose soit à sa place de manière harmonique, nombrée, par proportion, distribution et répartition précodées. Il y a donc un réseau de nombres fondamentaux qui régissent cette construction. Or, ce que Platon nous explique, c'est que la mémoire va faire défaut : un jour, un des nombres les plus importants sera oublié, sera perdu. Et pour le coup, nous le voyons aujourd'hui tout à fait distinctement, le trou de la politique : c'est le refoulement, au sens de Freud. Le nombre va disparaître dans l'inconscient des dirigeants, alors qu'il est précisément le symbole même de l'ordre civique. Et ce qui est un peu marginal, mais extraordinaire, c'est l'effet corrupteur de cet oubli. Son effet empirique, son effet saisissable, va être que dans le programme éducatif, la gymnastique va l'emporter sur la musique. Quelque chose de la formation directement militaire l'emporte sur l'élément générique de la formation intellectuelle et spirituelle. Tout cela indique

bien que Platon a parfaitement conscience que toute identification de la politique doit envelopper sa précarité comme un élément irréductible. Même la politique idéale – celle supposée boucher le trou de la politique pour reprendre l'expression de Lacan – est en fait, dans cette béance à venir qu'est la rétroaction de l'oubli, une rupture de l'unité du sujet. Parce que cette histoire du primat de la gymnastique sur la musique signifie que quelque chose de l'organisation intime des sujets-citoyens va se défaire, au profit d'une dictature militaire que prépare la domination de la course à pied, de l'escrime et de la course à cheval.

Enfin, un point fondamental, qui indique qu'en politique la béance est irréductible : Platon admet que la réussite de son projet soit en définitive une affaire de hasard. La construction idéale n'est réelle que dans des conditions hasardeuses et improbables. En outre atopiques, excentrées. Il insiste, par exemple, sur le fait que ce n'est sûrement pas dans sa propre cité que celui qui est instruit de cette politique bien fondée pourra éventuellement en réaliser tout, ou partie. Ce sera ailleurs, dans un lieu inconnu qui n'est pas son lieu. Et quand les interlocuteurs de Socrate lui disent : *Tes philosophes ne seront jamais au pouvoir*, Socrate/Platon répond : *Ça peut arriver, ça peut arriver*. Mais on n'en saura pas plus. La vérité, c'est qu'il n'y a aucune raison que ça arrive, mais non plus aucune raison absolue que ça n'arrive pas. Le trou réel est toujours là ; il n'est pas bouché. Simplement, de l'intérieur de la construction, ce trou est renommé par des noms successifs. Comme nous venons de le voir, le trou de la politique est bel et bien repéré par Platon et nommé de trois façons différentes : multiplicité, précarité, hasard.

Je conclurai donc sur le rapport de la philosophie à la politique un peu de la même manière que sur celui qu'elle soutient à la mathématique : même au comble de sa volonté fondatrice – et Dieu sait que c'est le cas dans la *République* de Platon –, la philosophie identifie, dans la politique, quelque chose qui ne se laisse pas suturer, mais qui reste soumis à une sorte de béance contingente que la pensée fondatrice même ne peut pas réduire. Car, évidemment, multiplicité, précarité et hasard sont, pour la pensée fondatrice, son réel. Le reste, c'est son discours. Mais son réel est l'impasse de son discours. Et on peut très bien soutenir que Platon a une parfaite connaissance de l'impasse de sa propre formalisation politique, connaissance attestée par ces trois noms : précarité, multiplicité et hasard.

Parvenus à ce point, nous pouvons nous tourner vers Lacan et lui dire : Bon ! la philosophie bouche le trou de la politique (nous ne le croyons pas vraiment, mais faisons semblant). En quoi consiste de ne pas le boucher ? Qu'est-ce que la position politique antiphilosophique ? Y a-t-il une politique antiphilosophique ? ou encore, une politique dont l'essence est de ne pas boucher le trou de la politique ? Est-ce que ça existe ? Sur ce point, la doctrine lacanienne est à la fois radicale, et à vrai dire difficile à tenir ou à saisir, parce qu'elle se donne, à mon avis, uniquement dans des métaphores. C'est pour cela qu'on se dispute encore sur l'enseignement « politique » de Lacan : il se transmet de façon essentiellement métaphorique.

Prenons la question du groupe : à quelles conditions n'est-il pas au régime de la coalescence imaginaire ? Qu'il faille échapper à cet effet imaginaire, Lacan le dit expressément dans les protocoles qui ont accompagné la dissolution de sa propre École en 1980 : ce que je crée là, dit-il, doit échapper à l'effet de groupe. Je cite : *Il s'agit que la Cause freudienne échappe à l'effet de groupe que je dénonce*. C'est bien de le dire. Mais comment échapper à l'effet de groupe ? Il faut bien reconnaître que, sur ce point, la proposition est décevante parce qu'elle est déjà d'une part bien connue, d'autre part plus imagée que rationnelle. En quoi cela consiste-t-il ? Cela consiste en des propositions de permutation, de non-stabilisation hiérarchique, de labilité ou de mobilité de tout, de résiliation de la consistance comme durée du groupe. Le 11 mars 1980, Lacan déclare :

La Cause freudienne n'est pas École, mais Champ. [C'est une métaphore... Champ va s'identifier par labilité, permutation, instabilité. Puis, à propos de ce qu'il crée, vient la formule admirable :] D'où se déduit qu'elle [l'École qui est un Champ] ne durera que par le temporaire.

Et enfin, le principe abstrait où l'on reconnaît quelque chose comme l'utopie hyperdémocratique à l'état pur :

[...] la collaboration dans la Cause de n'importe qui avec n'importe qui [cette fois la métaphore est celle du tourbillon] c'est bien en effet ce qu'il s'agit d'obtenir, mais à terme : que ça tourbillonne ainsi.

Tout cela est bien joli. Mais à vrai dire, ce qui compte, la maxime véritable, c'est la dissolution. Le groupe La Cause freudienne ne durera que par le temporaire. Or, qu'est-ce qu'un aménagement du temporaire, sinon une résurgence séquentielle qui fait insister la dissolution ? La dissolution est un acte, en ce sens que, désormais, il insiste. Au fond, ne retrouvons-nous pas en ce point la vieille matrice du démocratisme utopique comme tel ? Entendons par démocratisme

utopique un égalitarisme particulière, atomique ou quantique : rien que des tourbillons et des coalescences de n'importe quoi avec n'importe quoi, dans leurs mouvements tourbillonnaires qui définissent un ajustement provisoire, lequel, ensuite, se défait. Cela ressemble au monde de Lucrèce : un accrochage atomistique qui donne des figures provisoires appelées à se défaire de par leur précarité immanente. De sorte qu'on peut se demander si, dans ce cas, la situation n'est pas qu'il n'y a que des trous. C'est un procédé radical de détotalisation, mais est-ce qu'il constitue une politique ? Je vois une symétrie entre ce que Lacan identifie comme la philosophie politique et sa proposition ultime sur la politique. D'un côté, en effet, on peut avoir bouché le trou, chaque chose est à sa place. Mais de l'autre côté, la norme implicite est qu'il n'y a plus de place du tout. C'est proprement cela le champ, le tourbillon : c'est un espace sans place. Un espace essentiellement troué, composé de trous.

La difficulté, c'est qu'il est de l'essence de la politique d'avoir affaire à la question des places, selon un principe variable de ce que c'est qu'un dé-placement. Le propos qui consiste à prétendre fonder une éternité du placement (le Platon traditionnel) est certainement extérieur à toute politique réelle. Mais l'est aussi un dispositif qui prétend qu'il n'y a que le tourbillon de la place résiliée, le trou omniprésent. Si l'on admet que toute politique propose un déplacement, Lacan ne nous dit rien sur la politique, ou en tout cas, ne nous dit rien qui n'ait déjà été dit dans les variantes bien établies du gauchisme anarchisant. Ses propositions les plus radicales, qui sont les propositions dissolutives, expriment, en réalité, la vraie vision politique de Lacan, que j'appellerais un anarchisme tyrannique.

Je dis ici « tyrannique » sans jugement de valeur. Oui, sans jugement de valeur, car je ne suis pas platonicien sur ce point. Certes, Platon n'aime pas les tyrans, mais c'est parce qu'ils ont été, dans la Grèce ancienne comme souvent ailleurs dans l'espace comme dans le temps, les représentants des forces populaires hostiles aux aristocrates. C'est pour cela qu'il ne les aime pas. Platon fait semblant de ne pas aimer les tyrans parce qu'ils sont méchants et ne songent qu'à leurs propres désirs. On sait très bien, en réalité, qu'il ne les aime pas parce que les mouvements tyranniques, dans la société de la Grèce classique, ont été le ferment de réformes constitutionnelles dans un espace malgré tout plus ouvert que celui du règne de quelques familles patriciennes. Je prends donc « tyrannique » au sens de l'acte, de la

capacité d'agir sur soi dans l'espace du collectif. C'est bien comme cela que Lacan fonctionne dans la *Lettre de dissolution*, où il assume une position parfaitement tyrannique, qu'il nomme celle du *père-sévère*. Lacan assume la position tyrannique en tant qu'il est celui qui, se retirant, fait que tout se défait, et qu'il est le seul à avoir ce pouvoir. Et par ailleurs, anarchiste – oui, profondément – parce que l'idéal sous quoi tout, y compris le geste tyrannique de la dissolution, s'effectue, est celui du tourbillonnaire sans place. Sauf la sienne malgré tout, indestructible puisque solitaire : *Aussi seul que je l'ai toujours été dans ma relation à la cause psychanalytique*. Quand vous êtes seul, vous ne pouvez pas quitter votre place : la place de la solitude est le plus-un de toutes les autres places. Mais ce plus-un de tous est la position de l'anarchisme tyrannique. Et cette position est classique, repérée, identifiable dans l'histoire des politiques et de la philosophie politique. Ce n'est pas du tout une position inédite, propre au discours analytique.

Pour conclure sur ce point, au moins provisoirement, je dirais que Lacan méconnaît, d'un côté, que la philosophie politique repère le réel politique comme impasse de son propos fondateur, de l'autre, et symétriquement, que son propre geste politique n'est pas soustrait à l'identification philosophique de la politique, qu'il est repérable du point même de la philosophie. Il n'est pas dans une singularité telle, qu'il ne serait pas identifiable dans le mouvement par lequel la philosophie s'approprie l'identification de la politique. La psychanalyse, en ce sens, reste politiquement muette. Il n'y a pas eu de création politique lacanienne, il n'y a pas eu d'institution ou d'instauration politique lacanienne. Ce qui, après tout, ne serait pas une objection si Lacan ne faisait pas, lui, à la philosophie, l'objection de boucher le trou de la politique.

Encore une fois, il n'y a eu que la dissolution. Donc, dissous ils furent, les analystes, dissous ils demeurent ! C'est cela la situation de la psychanalyse lacanienne. Ils continuent à dissoudre. Parce que c'est bien l'impératif qui leur a été légué : *Dissolvez-vous !* Mais cet impératif est meilleur que beaucoup d'autres. Il est certainement meilleur que : *Rassemblez-vous !* ou que *Aimez-vous les uns les autres !*

Telle a donc été la voie suivie par Lacan en politique : la dissolution continue et continuera parce qu'il n'y a pas eu d'instauration autre que celle-là. Et chacun croyant être autre chose que la dissolution

réinstaure tout en dissolvant. Chaque-un analyste bouche le trou de la politique ! C'est un bouchage probablement plus compact que celui dont la philosophie est capable, parce que, pour ce qui est de boucher le trou de la politique, il faut reconnaître que les analystes, quand ils s'y mettent, sont hors pair.

Un dernier point que je voudrais souligner : Lacan pense que Marx a déjà vu que la philosophie servait à boucher le trou de la politique. C'est une interprétation lacanienne, admettons, de la dernière thèse de Marx sur Feuerbach :

Les philosophes n'ont fait jusqu'à présent qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer.

On peut l'entendre ainsi : les philosophes ont bouché le trou de la politique avec des interprétations ; il s'agit de la déboucher, de la rouvrir. Dans *Radiophonie*, Lacan le dit dans un beau texte antiphilosophique marxiste :

Question 5 : quelles en sont les conséquences [que la découverte de l'inconscient aboutisse à une seconde révolution copernicienne] sur le plan : a) de la science, b) de la philosophie, c) plus particulièrement du marxisme, voire du communisme ?

Réponse : nulle clameur d'être ou de néant [cela ce sont les philosophes : Sartre et tous les autres !] qui ne s'éteigne de ce que le marxisme a démontré par sa révolution effective : qu'il n'y a nul progrès à attendre de la vérité ni de bien-être, mais seulement le virage de l'impuissance imaginaire à l'impossible qui s'avère d'être le réel à ne se fonder qu'en logique : soit là où j'avertis que l'inconscient siège, mais pas pour dire que la logique de ce virage n'ait pas à se hâter de l'acte.

En somme, pour Lacan, Marx a montré qu'en lieu et place des rêveries philosophiques sur le bon État ou la bonne société, il fallait déterminer, au point du réel, la logique du Capital. La révolution effective de Marx est une liquidation de la philosophie. Faut-il dire que Marx substitue une science, un savoir, à l'imaginaire philosophique ? Non, nous dit Lacan, car on doit poser que *la logique de ce virage doit se hâter de l'acte*.

Vous voyez donc que la critique antiphilosophique de la philosophie ou de la métaphysique comme bouchant le trou de la politique signifie au fond : il y a le trou imbouchable de la politique. Marx l'avait déjà bien vu. Il ne s'agit absolument pas de nous dire ce qui est bien : le bon État ou la bonne politique, et de faire des progrès dans quoi que ce soit. Tout cela, c'est l'impuissance imaginaire. Ce qu'il y a, c'est une logique qui capture un réel et qui requiert éventuellement la hâte de l'acte. Aux yeux de Lacan, Marx est celui qui a inventé le symptôme, celui qui a inventé une théorie de la jouissance. C'est celui qui a

rompu de façon radicale avec la vision philosophique de la politique. Marx est, pour Lacan, la corrélation d'une logique et d'un acte ; tel est le point de subjectivation lacanienne le plus fort dans son rapport à Marx. Corrélation d'une logique et d'un acte, et pas du tout d'une connaissance et d'un projet.

C'est une distinction qui conserve, à mon avis, une grande pertinence. La vision « classique » de la politique la détermine comme un mixte entre connaître ce qu'il y a et faire des projets bien fondés. Mais cette image est écartée par Marx, telle que Lacan l'identifie : la politique n'est pas une connaissance et un projet, mais une logique, donc, une occurrence du réel, qui requiert un acte. Si c'est connaissance et progrès, la politique est au régime du sens, elle distribue un sens. Si c'est logique et acte, la politique est soustraite au sens, ce qui veut dire soustraite au progrès sous toutes ses formes, à l'idée même de la représentation du progrès.

Voilà pour la politique comme trou imaginaire dans le réel, trou symbolique dans la cohérence imaginaire des discours, et trou réel dans le symbolique ou dans la loi.

Venons-en maintenant au dernier point que nous allons traiter assez rapidement : pourquoi Lacan dit-il que la philosophie a l'amour au cœur de son discours ? D'abord, de quel amour s'agit-il ?

C'est une question très insistante dans le corpus lacanien. Il y en a une première forme, tournée vers le problème de l'amour pour le maître, de son éclairage par l'amour de transfert – dans l'analyse du *Banquet* de Platon et du rapport de Socrate à Alcibiade. Le point clé, là, mais que je ne traiterai pas tout de suite, est que pour Lacan, il peut y avoir amour du savoir et jamais désir de savoir. Ce qu'il annonce dans l'introduction à l'édition allemande des *Écrits* :

J'insiste : C'est de l'amour qui s'adresse au savoir. Pas de désir : car pour le « Wisstrieb », eût-il le tampon de Freud, on peut repasser, il n'y en a pas le moindre. C'en est même au point que s'en fonde la passion majeure chez l'être parlant : qui n'est pas l'amour, ni la haine, mais l'ignorance (*Scilicet* n° 5, page 16).

Vous savez que les trois grandes passions de l'être humain pour Lacan sont l'amour, la haine et l'ignorance. Mais en dernier ressort, la passion majeure, c'est l'ignorance. C'est l'ignorance, parce qu'il n'existe aucun désir de savoir. On n'a peut-être pas suffisamment pointé cette thèse très radicale. La position clé de l'amour, c'est qu'en réalité, il est la véritable corrélation subjective au savoir, il n'y en a

pas d'autre. Il peut en effet y avoir un amour de savoir, mais cet amour ne se soutient d'aucun désir.

Cette thèse ouvre un abîme, outre qu'elle n'est pas très facile à comprendre. Mais pour le moment, prenons-la uniquement dans sa lettre. Il n'y a pas de désir de savoir. Ce qu'il y a, c'est éventuellement de l'amour pour le savoir. Du côté du désir, l'absolue passion de l'être humain, c'est l'ignorance. Il y a une telle soustraction de tout désir de savoir, que l'ignorance, si je puis dire, la remplit comme passion. Mais il peut y avoir un amour de savoir. Et ce que la philosophie – selon Lacan – va greffer sur cet amour pour le savoir, c'est l'illusion d'un amour de la vérité. À ses yeux, la grande supposition philosophique est que non seulement il y a un amour de la vérité, mais qu'il doit y avoir un amour de la vérité. L'impératif philosophique – c'est pour cela que c'est au cœur du discours de la philosophie – serait : Il faut aimer la vérité ! Et peut-être est-ce plus violent, quelque chose comme : Aime la vérité plus que tu ne t'aimes toi-même.

Pourquoi, là encore, y aura-t-il de la part de Lacan un procès antiphilosophique ? Cela va se jouer non pas tant directement sur la question de l'amour de la vérité, que sur celle de savoir ce qui est aimé dans l'amour de la vérité. Vous en avez de nombreux textes, mais je prends celui, dans le *Séminaire XVII, l'Envers de la Psychanalyse*, où Lacan demande : qu'est-ce que l'amour de la vérité ? Se situant de l'intérieur de ce qu'il appelle le discours de l'analyste, il va répondre ceci :

L'amour de la vérité, c'est l'amour de cette faiblesse dont nous avons soulevé le voile, c'est l'amour de ceci que la vérité cache, et qui s'appelle castration. [Il ajoute :] je ne devrais pas avoir besoin de ces rappels, qui sont en quelque sorte tellement livresques. [Et ensuite, il va taper sur son contre-personnage habituel, les analystes.] Il semble que ce soit chez les analystes, particulièrement chez eux, qu'au nom de ces quelques mots tabous dont on barbouille leurs discours, on s'aperçoive jamais de ce que c'est que la vérité, savoir l'impuissance.

Il y a donc une chose que les analystes, qui sont les têtes de Turc de Lacan, ne comprennent pas du tout : c'est que l'amour de la vérité est l'amour de la faiblesse, l'amour de ce que la vérité cache, soit, finalement, l'amour de la castration. Ce qui se dira aussi : l'amour de la vérité est l'amour d'une impuissance. Après tout, on voit bien ce que cela veut dire. Il est évident que pour Lacan, il ne peut y avoir amour de la vérité que comme amour de ce qui est impuissant au regard de la totalité. L'amour de la vérité aime en elle qu'il soit impossible de la dire toute, qu'elle soit toujours mi-dite. C'est cette

faiblesse, cette impuissance au regard du Tout, qui constitue pour le philosophe un objet d'amour.

Par ailleurs, il est évident que la castration est à l'arrière-plan en tant que figure de l'accès au symbolique, et qu'au fond, il n'y a d'effet de vérité que sous cette condition. L'amour de la vérité doit être l'amour de cette condition même, donc aussi l'amour de ce qui fait barre, césure, limite. Et de quelque côté qu'on le prenne, on comprend très bien que, s'il y a amour de la vérité, c'est l'amour d'une faiblesse, d'une impuissance, d'une barre, d'une limite, d'un mi-dire etc.

Lacan en conclura plusieurs choses : côté analyste, que c'est plutôt mieux de ne pas l'aimer, la vérité. Ce n'est pas du tout la peine de l'aimer quand on est analyste. Par contre, aimer le savoir, oui. Vous voyez comment ce motif que j'ai annoncé dès le début circule sans répit, vous voyez ce mouvement par lequel, autour de l'aimantation par la question du savoir, se joue le problème de l'acte, cependant que la vérité va rester partiellement dans l'ombre. Telle est la thèse antiphilosophique. Par contre, l'amour de la vérité est au cœur du discours philosophique. Mais, et c'est là que le procès intenté par Lacan à la philosophie trouve son argument principal, le philosophe prétend aimer la vérité comme puissance, et non pas comme impuissance. Il faudrait donc dire que l'énoncé antiphilosophique lacanien ne porte pas directement sur la question de l'amour de la vérité dans sa contraposition à l'amour du savoir, bien que ce soit une chicane essentielle. Il porte sur ceci que la philosophie prétend instruire et subjectiver l'amour de la vérité comme puissance. Et c'est cette illusion néfaste – dont l'analyste doit se garder à tout prix – qui est au cœur de son discours.

Nous en resterons là pour aujourd'hui. Disons simplement que la véritable thèse lacanienne est que, si on prétend aimer la vérité comme puissance, si on rature que tout amour véritable de la vérité est amour d'une impuissance ou d'une faiblesse, si on prétend aimer la vérité comme force, et non pas comme faiblesse, alors on sera impuissant au regard de l'ignorance. C'est une dialectique très forte : en termes de subjectivation, on ne peut pas faire barrage à la passion d'ignorer, qui est, si je puis dire, l'état normal de l'être humain, en termes de vérité, que pour autant que ce qu'on aime dans la vérité est une faiblesse. Cela peut paraître un paradoxe, mais pas du tout. La force de l'amour de la vérité, y compris sa force contre l'ignorance, c'est justement d'être l'amour d'une faiblesse, l'amour d'une certaine impuissance.

Au fond, l'amour de la vérité n'est puissant que s'il est l'amour d'une impuissance. Ou alors, il faut recourir au savoir, à l'amour du savoir, qui, lui, dispose d'une force réelle. Si on ne veut ni l'un ni l'autre, ni l'amour de la vérité-faiblesse, ni l'amour du savoir-force, la carrière est ouverte à la passion de l'ignorance. Au point du réel, cette passion ne peut être contrariée, nous enseigne Lacan, que par l'amour du savoir comme puissance ou de la vérité comme impuissance. Si l'on veut la force de la force, et non la force de la faiblesse, alors, qu'on se tourne, non pas vers la philosophie, mais vers le savoir.

Je vous laisse sur ce « tournez-vous ! ».

VI

15 MARS 1995

Les traits formels de l'antiphilosophie, rappelons-le, sont au nombre de trois : 1. Destitution de la philosophie dans sa prétention théorique, destitution qui prend toujours la forme d'un discrédit, et pas centralement, ou pas principalement, la forme d'une réfutation. 2. Mise à jour de la vraie nature de l'opération philosophique. À l'arrière-plan de sa prétention théorique supposée et discréditée, il y a un geste proprement philosophique qui doit être repéré par l'antiphilosophie elle-même, parce qu'il est, en général, dissimulé par le philosophe, obscur ou inapparent. 3. Opposition à l'acte philosophique ainsi reconstitué d'un acte de type nouveau, d'un acte radicalement autre qui parachève la destitution de la philosophie.

Ces traits généraux se retrouvent de manière générique dans toutes les antiphilosophies notoires. En quel sens ou sous quelles figures les retrouve-t-on chez Lacan ? C'est ce qui va nous occuper dans cette première récapitulation.

D'abord, la destitution de la prétention théorique de la philosophie veut dire plus spécifiquement : destitution de la prétention de la philosophie à être une théorie du réel, quel que soit ce réel supposé. Aux yeux de Lacan, la philosophie est en effet incapable de produire une théorie du réel. Et ce, pour rien moins que quatre raisons.

Première raison : la philosophie est captive de la figure du discours du maître. Si l'on regarde ce point de près, il faudrait plutôt dire que la philosophie prétend être soustraite à la rotation des discours. Le plus important n'est pas tant que la philosophie soit énoncée du point du discours du maître, mais que sa prétention intrinsèque, constituante, soit d'arrêter la rotation des discours. Vous savez que, pour Lacan, il y a quatre positions discursives : le discours de l'hystérique, le discours

du maître, le discours de l'université et le discours de l'analyste. Vous trouvez tout cela dans le *Séminaire XVII, l'Envers de la Psychanalyse*. Cette théorie est dynamique, ce n'est pas une théorie classificatoire. Il n'y a d'intelligibilité véritable des positions discursives que si on appréhende les quarts de tour par lesquels ces positions se déplacent les unes par rapport aux autres. Or, la philosophie prétend être un point d'arrêt de la disposition discursive en général. C'est une autre manière de dire que, de l'intérieur du dispositif lacanien, la philosophie a prétention au fondement. Car un discours qui se fonderait lui-même, qui serait autofondateur comme c'est toujours le cas pour la philosophie, serait un discours qui immobiliserait la rotation inéluctable des configurations discursives. En ce sens, on peut désigner cette première incapacité de la philosophie comme la prétention à instituer un point d'arrêt qui fait que son discours se suffit à lui-même.

Ce point peut se dire d'une toute autre façon – comme c'est bien souvent le cas chez Lacan. Il peut se dire : la philosophie prétend qu'il y a un métalangage. C'est le point où Lacan entre en complicité avec Wittgenstein – croisement entre deux figures antiphilosophiques – en donnant acte à ce dernier d'avoir désigné la philosophie dans sa prétention intenable à constituer un métalangage qui surplomberait la rotation des quatre discours. L'expression employée par Lacan pour désigner cette prétention est celle de *canaillerie philosophique*. Ce qui est proprement canaille, c'est d'être dans la supposition d'un métalangage.

Une parenthèse : il serait intéressant de se demander si toute canaillerie est dans cette supposition qu'il existe un métalangage. C'est bien possible, et ce serait aussi, remarquez-le, une manière de dire que toute canaillerie est philosophique. C'est un énoncé plus fort que celui de dire que la philosophie soit simplement canaille.

Seconde raison : la philosophie méconnaît constitutivement qu'en dernier ressort, le réel, c'est l'ab-sens du rapport sexuel. On peut dire que la philosophie s'édifie sur une forclusion de ce point. Ce qui, d'un point de vue logique ou formel, signifie qu'il y a toujours, dans la philosophie, un moment où l'on force au rapport le non-rapport. La philosophie est une discipline discursive à l'intérieur de laquelle on peut repérer qu'un non-rapport se trouve convoqué de force au rapport. Ce qui pourra aussi se dire : la philosophie force au sens ce qui est proprement l'ab-sens. Ce point est parfaitement compatible

avec le fait qu'il y ait des philosophies du non-sens, de l'absurde, etc. Le mode proprement philosophique d'affirmer le non-sens demeure un forçage au sens de l'ab-sens, lequel, nous l'avons dit et redit, est tout à fait autre chose que le non-sens. La catégorie philosophique du non-sens persiste à être une opération de forçage de l'ab-sens au sens. C'est là que s'origine le fantasme de la totalité. Pour Lacan, la critique – traditionnelle – du fantasme philosophique de la totalité, ou du système, doit plutôt être conçue comme un effet que comme une cause. La cause véritable, c'est de forcer le non-rapport au rapport, de forcer l'ab-sens au sens, de totaliser toute chose dans une généralisation du rapport au sens.

Troisième raison : la philosophie ne veut rien avoir à connaître de la jouissance, et par conséquent aussi, de la Chose au sens lacanien. La philosophie a horreur de la Chose de jouissance. C'est d'ailleurs pourquoi – j'ajoute un argument dont je ne sais pas s'il est présent chez Lacan (on ne sait jamais ce que Lacan a dit, personne ne sait tout ce que Lacan a dit !) – il y a des philosophies qui prescrivent le retour à la Chose même, compulsivement si je puis dire. Vous savez que c'est un mot d'ordre de Husserl : retourner aux choses mêmes. Et si on éclaire cette compulsion du retour d'un point de vue lacanien, on dira que la philosophie n'est habitée par cette compulsion que parce que, de la Chose, elle ne veut rien savoir. C'est ce « ne rien vouloir en savoir » qui lui fait prononcer l'impératif du retour aux choses mêmes de façon compulsive.

Quatrième raison : enfin, depuis Parménide, la philosophie assume l'axiome fallacieux *l'être pense*, alors qu'aux yeux de Lacan, point crucial, il n'y a de pensée qu'au point d'une défection topique de l'être. Ce n'est que là où l'être est en défection que *ça pense*. Et la question n'est pas ici d'opposer *l'être pense* à *le sujet pense*, car même s'il s'agit de l'être-supposé d'un sujet, ce n'est qu'au point de la défection de cet être que *ça pense*. La formule de Lacan est : *là où ça pense, je ne suis pas ; là où je suis, je ne pense pas*. Tel est le motif central de sa désarticulation du cogito de Descartes. Ce qui, à ses yeux, est inadmissible dans la construction cartésienne, outre qu'elle n'est pas excentrée comme elle devrait l'être, c'est évidemment le passage du cogito à la *res cogitans*. De ce qu'il y a l'énoncé *je pense*, ne saurait s'inférer, pour Lacan, que le lieu de la pensée soit la figure de la *res*, de la chose. Et là aussi, la philosophie manque, en réalité, son objet ou son enjeu, dès lors qu'elle s'égare quant à la topique de la

pensée. Le lieu où ça pense, lui, est, en dernier ressort, absolument dérobé sous l'axiome fallacieux que là où il y a de la pensée, il y a de l'être, sous l'axiome parménidien : *être et pensée sont le Même*. Cet axiome engage définitivement la philosophie dans une cécité au regard de la topique de la pensée.

Voilà donc récapitulé, selon sa modalité lacanienne, le premier trait formel de l'antiphilosophie, qui est la destitution de la prétention de la philosophie à être une théorie du réel. La philosophie reste captive de la position du discours du maître, force le non-rapport au rapport, ne veut rien avoir à connaître de la jouissance et de la Chose, s'égare sur la topique de la pensée.

Venons-en au deuxième trait. Il consiste à dire que l'apparence discursive de la philosophie dissimule des opérations constitutives composant un acte propre qu'il faut reconstruire. À ces opérations, la philosophie elle-même est aveugle, bien qu'elles composent son acte propre. Trois opérations sont nouées, connectées, constitutives. Rappelons-les : une déposition des mathématiques, un colmatage de la politique, une promotion de l'amour qui en est le détournement. Nous en avons déjà longuement parlé.

Quant au troisième trait formel de l'antiphilosophie lacanienne, trait pour nous décisif, il consiste à affirmer qu'aux opérations formelles de la philosophie on oppose un acte sans précédent, dont j'ai rappelé que l'existence est attestée par le surgissement de l'œuvre de Freud, et qu'on conviendra d'appeler l'acte analytique. Avant même d'entrer dans sa problématique, qui est un labyrinthe, on peut tout de même dire que cet acte analytique, dont le surgissement éruptif malmène les opérations de la philosophie, a de fait des traits distinctifs aisément repérables qui l'opposent radicalement à la philosophie. Je vais en citer quelques-uns.

Les opérations philosophiques prétendent ultimement délivrer une satisfaction, voire une béatitude. Ceci est vrai même pour les philosophies sceptiques ou nihilistes, et même, peut-être, surtout pour elles. C'est pourquoi la discussion platonicienne sur la question de savoir si le philosophe est heureux, plus heureux que le tyran par exemple, est d'un intérêt décisif, et non pas secondaire. Il est de l'essence de l'activité philosophique d'énoncer que son produit propre est la possibilité d'une béatitude intellectuelle et d'en examiner le prix. On pourra dire que, du point de son acte, le sujet philosophique se

présente comme un sujet virtuellement comblé. Vous voyez, nous continuons dans la métaphore du bouchon : le philosophe comble et est comblé. Ce point est stable, il est indifférent à la tonalité de la philosophie. C'est aussi vrai, y compris et peut-être surtout quand sa tonalité est négative ou critique. En réalité, il s'agit toujours d'établir les conditions d'un sujet comblé.

Au contraire, l'acte analytique, pour le psychanalyste lui-même, ne suscite que l'angoisse et le malaise. Tel est son destin. Dans un texte daté du 24 janvier 1980, Lacan énonce abruptement ce qu'on peut tenir pour un axiome : *Oui, le psychanalyste a horreur de son acte*. C'est un énoncé à prendre au sens fort. Autrement dit, si le psychanalyste n'en a pas horreur, c'est probablement que son acte est inactif. Un psychanalyste content de son acte, c'est un psychanalyste mangé par le philosophe ! Il a cru être dans l'acte analytique, mais il est dans l'acte philosophique, il est comblé, il s'est comblé.

Ceci nous indique aussi une différence de position de l'acte : l'acte philosophique, dans le système de nouage des opérations dont nous avons parlé et qui mettent virtuellement à l'ordre du jour un sujet comblé, se présente comme une production de discours. Le discours est ce qui a pour effet propre ou comme production possible ce sujet comblé dans une figure sans cesse remaniée, mais absolument persistante de la béatitude. L'acte analytique, lui, n'est pas à proprement parler une production du discours, bien qu'il soit, en un certain sens, entièrement dans cette tension. L'acte analytique est un acte énonciatif mais il en est aussi la réversion, l'interruption, ou le déchet. Je reviendrai sur cette catégorie essentielle de déchet. Mais le résultat en est que le rapport à l'acte – si tant est que cette notion ait un sens, mais après tout, il y a au moins ce rapport qu'il fait horreur à son sujet-support – n'est pas tant de le produire que, va dire Lacan, d'y faire face. Il y a un face-à-face du psychanalyste et de son acte, un faire face à l'acte qui est un régime absolument hétérogène à la conception philosophique, dont le résultat ou la production propre serait – dit l'antiphilosophe – la figure du sujet comblé ou de la béatitude. Toujours dans ce texte du 24 janvier 1980, Lacan récapitule son objet propre et écrit : *L'acte, je leur donne chance d'y faire face*. Je leur donne chance, à qui ? Aux malheureux psychanalystes, à qui on s'adresse toujours quand on est Lacan, parce qu'ils sont, dans sa lutte contre le personnage du philosophe, le contre-personnage de Lacan. Je leur donne chance d'y faire face : c'est cela, en fin de compte, le

discours analytique, je veux dire sa fonction propre. Le discours analytique, c'est la délivrance d'une possibilité de faire face à l'acte analytique, d'en assumer l'horreur, plus précisément peut-être, d'en porter l'horreur, de porter et de supporter l'horreur de l'acte. Voilà ce à quoi la théorie analytique donne chance. Si elle n'est pas cette chance donnée de faire face à l'acte, elle n'est quand même que bavardage. Elle est, au fond, philosophie maquillée. Évidemment, cette idée du faire face à l'acte comme unique légitimation du discours – un discours de la transmission, de l'enseignement, de la formation, tout ce que vous voulez – est une idée typiquement antiphilosophique. On pourrait dire que toute antiphilosophie assume (sauf que ce n'est pas l'acte analytique, mais un autre) la thèse selon laquelle le discours de la théorie – donc, ce qu'ils font, car tous ces antiphilosophes écrivent, enseignent, dirigent des institutions – n'a de valeur que pour autant que ça donne chance de faire face à l'acte. Nietzsche dira, par exemple, qu'en dernier ressort, toute la théorie généalogique, toute la finesse d'analyse du dispositif des forces actives et des forces réactives, toute la typologie des figures génériques de la pensée et du discours, que tout cela ne vise qu'à pouvoir faire face à l'acte, qui est de *casser en deux l'histoire du monde*, à savoir l'acte de l'affirmation dionysiaque. Il n'y a que cela qui compte. Le discours n'est pas grand-chose au regard de cette intensité absolue de l'acte. Wittgenstein lui-même explique, dans des textes que j'ai minutieusement commentés l'année dernière, que ce qui compte ultimement, c'est de porter l'acte éthique comme on porte un fardeau. Où l'on retrouve le faire face à l'horreur. Car l'acte éthique n'est pas drôle du tout. Quand Wittgenstein décide d'aller enseigner dans un village autrichien bourbeux, il est absolument dans l'horreur de son acte. Et le porter, comme il le conseille à tous ceux qui l'entourent, le porter comme un fardeau, telle est pour lui la destination véritable d'une formation discursive quelle qu'elle soit. Entre l'acte analytique comme horreur telle que le discours permette d'y faire face, et la béatitude du sujet comblé telle que la philosophie – d'après l'antiphilosophe – suppose qu'elle puisse être une production de son discours, il y a évidemment une antinomie frappante.

Un deuxième exemple d'opposition radicale entre l'acte analytique et les opérations philosophiques est le suivant : les opérations philosophiques prétendent être coextensives à la vérité. La philosophie se dira de façon quasi générique : recherche de la vérité. Or, il est clair

que l'acte analytique est tout sauf une recherche de la vérité. Il n'est ni une recherche de la vérité, ni supposable dans l'élément d'une telle recherche. On peut penser que l'acte analytique est en césure entre un savoir supposé et un savoir transmissible en mathèmes, mais non pas du tout qu'il soit le moment effectif d'une recherche de la vérité. C'est peut-être, au fond, une simplification, mais on pourrait le dire ainsi : l'écart entre acte analytique et activité philosophique est un déplacement du triplet vérité, savoir, réel. Triplet que l'on trouve et dans la philosophie et dans la psychanalyse. C'est bien pour cela qu'il faut constamment retracer la délimitation entre les deux. On peut dire que la philosophie prétend disposer, en savoir, une vérité du réel. C'est cela la recherche de la vérité : c'est la possibilité de disposer, en savoir transmissible, une vérité du réel. En revanche pour Lacan, la conception qu'il se fait de l'analyse ne peut se dire sous cette forme. Lacan déplace le triplet.

Regardez dans *Radiophonie*,

La question 6 : en quoi savoir et vérité sont-ils incompatibles ?

La réponse que Lacan nous donne est une exposition explicite du triplet :

Car la vérité se situe de supposer ce qui du réel fait fonction dans le savoir, qui s'y ajoute [au réel].

Pour Lacan, on le voit, l'effet de vérité tient à ce que, dans le savoir, un réel vient en fonction, fonctionne. La topique de la vérité exige que du réel vienne en fonction dans un savoir. C'est pourquoi la psychanalyse ne peut d'aucune façon être appréhendée comme une recherche de la vérité. Elle peut être une mise en jeu d'un effet de vérité pour autant qu'un réel vienne en fonction dans un savoir, mais elle n'est d'aucune façon une recherche de la vérité. En ce sens, son acte est irréductible à ce que nous disions devoir être – selon et la tradition et l'antiphilosophie – les ambitions de l'acte philosophique.

Ceci a une conséquence élémentaire mais tout à fait importante. Il y a une formulation vulgaire de la psychanalyse – vulgaire mais extraordinairement tenace, et tenace jusque dans une perpétuelle tentation immanente de la présentation psychanalytique – qui est quand même que l'inconscient prodiguerait la vérité du conscient. Ceux, ici, qui sont de formation lacanienne, vont pousser les hauts cris, en disant : ce n'est évidemment pas cela ! Or, ce n'est pas si évident. Tenir le point que ce n'est pas cela est à mon sens un des grands enjeux de l'enseignement de Lacan. Au fond, cette formule

selon laquelle l'inconscient prodigue la vérité du conscient est proprement l'appropriation philosophique de la psychanalyse. C'est cette formule et ses innombrables variantes insidieuses qui réalisent la mise en philosophie de la psychanalyse, et c'est pourquoi le nerf de l'antiphilosophie lacanienne est la réfutation de cette formule.

Rappelez-vous que je vous ai cité l'un des textes terminaux de Lacan, où il dit : *Je m'insurge contre la philosophie*. Quelle est la nécessité pour le psychanalyste de s'insurger contre la philosophie après l'avoir théoriquement discréditée, avoir identifié son acte, et opposé à cet acte un acte absolument hétérogène ? Pourquoi cet énoncé extrêmement violent, pourquoi le Lacan ultime a-t-il encore besoin d'énoncer qu'il s'insurge contre la philosophie ? Parce que la philosophie tente toujours de s'approprier la psychanalyse, et que cette appropriation opère, si je puis dire, sous le mot vérité. Je veux dire par là que si l'on suppose que l'inconscient est le lieu de vérité du conscient, alors la psychanalyse ne gêne nullement la philosophie, bien au contraire, ça lui donne un relais ou une relance. Débarrasser la psychanalyse de cette tentation immanente, au point de la vérité, de succomber à l'appropriation philosophique, exige une détermination antiphilosophique. Et cette détermination antiphilosophique, cette insurrection antiphilosophique désigne, j'y insiste, un péril immanent à la psychanalyse qui est immédiatement subversion de son acte, subversion signalée tout aussi immédiatement par le fait qu'on est content de son acte au lieu d'en avoir horreur. Au fond, tout homme content est un philosophe qui s'ignore.

Quelqu'un intervient : *Cet écart ne dit pas l'anthropologie qu'on peut construire à propos de l'œuvre de Freud, qui soutient que la clé de la dynamique sociale est liée au refoulement sexuel, sur lequel il risque une anthropologisation du sujet freudien, donc il prend déjà le risque d'une anthropologisation de la psychanalyse, risque lié à la tentation de l'appropriation philosophique dont tu parles.*

Absolument. À la question de savoir si la tentation est déjà présente dans l'œuvre de Freud, on répondra positivement. Car si l'œuvre de Freud est une fondation véritable, il faut qu'elle s'expose aussi à la tentation philosophique immanente. Ceci dit, c'est une tentation qui est présente aussi dans l'œuvre de Lacan, nous aurons l'occasion d'y revenir. La question de savoir comment l'antiphilosophie parvient réellement à n'être, en aucun de ses points, habitée par la tentation

philosophique qui l'anime, c'est aussi une question que va se poser Lacan, non pas dans le péril d'une anthropologisation, mais plutôt dans le péril d'une logicisation. Mais entre anthropologisation et logicisation, la menace philosophique est claire chez Freud et chez Lacan. Dans les deux cas, ce qui est en jeu, c'est la possibilité d'une subversion de l'acte. Mais pour le moment, je voulais simplement motiver la nécessité lacanienne de l'insurrection antiphilosophique en montrant que dès lors qu'on déplace un peu le triplet vérité, savoir, réel, s'établit ce qui, aux yeux de Lacan, est une corruption philosophique de la psychanalyse.

Sur cette question de l'inconscient et de la vérité, je voudrais rappeler deux textes clairs et essentiels. L'un dans *Radiophonie*, l'autre dans le *Séminaire ...ou pire*. Ils sont importants parce qu'ils montrent bien qu'il s'agit de s'opposer à toute appropriation philosophique de l'inconscient – sous la forme : l'inconscient est la vérité du conscient. Dans *Radiophonie*, Lacan énonce ceci :

L'inconscient, on le voit, n'est que terme métaphorique à désigner le savoir qui ne se soutient qu'à se présenter comme impossible, pour que de ça il se confirme d'être réel.

Ainsi, l'inconscient désigne un savoir qui est dans la guise du réel du point de sa présentation comme impossible. Vous remarquez que la vérité n'est pas mentionnée dans la formule, formule qui est une définition de l'inconscient. Il faut bien comprendre que la vérité n'est nullement identique au savoir dont il est ici question, encore bien moins, naturellement, au savoir de ce savoir. Alors, la vérité en analyse, où se laisse-t-elle situer par rapport à l'inconscient ? Elle se situe dans la supposition que, si un savoir se présente comme impossible, alors, il y a une fonction du réel engagé dans ce savoir. Au regard de l'inconscient, dès lors qu'un savoir se présente comme impossible, il y a situation de la vérité. Nous voyons bien que tout l'effort antiphilosophique de désappropriation de la psychanalyse consiste à tenir à distance la vérité au regard de l'inconscient, en ne la situant que comme fonction du réel dans un savoir. Dans la présentation écrite du *Séminaire ...ou pire*, nous trouvons la formule très caractéristique : *l'inconscient en tant qu'il s'avère comme savoir*. L'inconscient vient à sa propre vérité dans la guise du savoir. Mais en aucun cas, on ne pourra soutenir que l'inconscient est vérité. À partir de là, on peut reconstruire l'écart, à vrai dire immense et apparemment infranchissable, entre les conditions de l'acte analytique et celles de l'activité philosophique. On soutiendra que pour Lacan, le triplet du

réel, de la vérité et du savoir s'organise autour de trois négations. Premièrement, il n'y a pas de vérité du réel, alors que la philosophie pourrait être définie comme le savoir d'une vérité du réel. Il y a vérité dans la mesure où il y a une fonction du réel dans le savoir. Mais « vérité du réel » ne peut pas à proprement parler se dire. Deuxièmement, il n'y a pas non plus de savoir du réel. Ce qu'il y a, c'est une fonction du réel dans le savoir qui permet une situation de la vérité. Troisièmement, bien entendu, il n'y a pas non plus de savoir de la vérité. Tout au plus, pourrait-on dire, et ce serait un peu métaphorique, qu'il y a la vérité d'un savoir à proportion de ce qu'un réel y est en fonction, y fonctionne. Donc, il n'y a ni vérité du réel, ni savoir du réel, ni savoir de la vérité. Finalement, il y a le triplet vérité, savoir, réel, que vous ne pouvez pas segmenter, que vous ne pouvez pas distribuer en parties. Il n'y a que le triplet. Donc la vérité n'est situable que du point où une fonction du réel est repérable ou assignable à un savoir. En fin de compte, la philosophie est une mise au pair du triplet puisqu'elle va supposer qu'il y a une vérité du réel, et qu'il peut y avoir un savoir de cette vérité. Mise au pair, le pair, et le père. C'est la mise au père terrible. C'est la mise au pair du triplet dans toutes ses composantes possibles : il y aura une vérité du réel, un savoir du réel, un savoir de la vérité, etc. Et au contraire, l'une des formulations possibles de l'antiphilosophie lacanienne, c'est : aucune mise au pair du triplet vérité, savoir, réel n'est valide. L'inconscient, c'est l'impossibilité ultime de la mise au Père.

En fin de compte, pour Lacan, la philosophie est un démontage illicite du triplet, ou une subversion du trois par le deux. C'est ce qui ne les tient plus ensemble. Nous avons alors l'effet d'un théorème, que je ne vous démontrerai pas aujourd'hui : si on subvertit le trois par le deux, on a une pensée fausse de l'Un. Cette pensée (philosophique) fausse se dit : l'Un est, alors que la pensée vraie de l'Un se dit : il y a de l'Un, *y' a d'l'Un*, dit Lacan. Autre exercice lacanien que je vous laisse : démontrer que si on subvertit le trois par le deux, au sens où nous venons d'en donner un exemple précis – la mise au pair philosophique du triplet vérité-savoir-réel –, ceci suppose et exige une doctrine de l'Un du type : l'Un est. Ce qui, dans les termes lacaniens, serait encore une manière d'opposer l'acte philosophique et l'acte analytique en disant : l'acte analytique se soutient du thème *y' a d'l'Un*, tandis que l'activité philosophique exige qu'on pose l'Un est.

Vous remarquerez que si l'on prend les choses dans l'autre sens, on pourra dire que si la philosophie suppose une vérité du réel, elle est un savoir de cette vérité ; donc si elle est mise au pair du triplet, les énoncés lacaniens la disloquent complètement, puisqu'il n'y a pas de vérité du réel, qu'il n'y a pas à proprement parler de savoir du réel, et encore bien moins de savoir de la vérité. Il y a donc une dislocation, une dissémination radicale des énoncés constituants de la philosophie elle-même. En quoi s'accomplit ce que je vous ai toujours dit à propos de l'antiphilosophie véritable : son but ultime est de *détruire* la philosophie. Ce n'est pas simplement une critique. Si l'acte analytique existe, et pour autant qu'il existe, la philosophie est disloquée. Seulement, il faut que l'acte analytique existe, et qu'on en soutienne l'horreur. Et pour en soutenir l'horreur ou y faire face, il faut qu'il y ait tout le discours analytique. Au fond, ce système très complexe et probablement très aléatoire des conditions de l'acte analytique entraîne la dislocation de la philosophie, dislocation dont elle ressuscite incessamment, comme se remembre le corps de Dionysos déchiré par ses Bacchantes.

À travers ce cheminement, la qualification de l'acte analytique se précise, peu à peu – l'acte analytique conçu comme clé de l'antiphilosophie lacanienne.

Réfléchissons à ceci : le réel n'est pas ce dont il y a vérité, et il n'est pas non plus ce qui est su. En effet, si vous supposez que le réel est ce qui est su, ou que le réel est ce dont il y a vérité, vous mettez au pair le triplet. Si le réel n'est situable que dans le triplet vérité-savoir-réel, alors il faut bien qu'il y ait une corrélation du réel et de l'acte. Pour le redire plus simplement : il est essentiel de comprendre que dans la conception que Lacan se fait du réel, le réel n'est jamais ce qu'on connaît. Ni au sens de la vérité, ni au sens du savoir, en admettant que « connaissance » soit pris ici comme un mot indifférencié qui subsumerait les deux. Or, pour l'antiphilosophie, ce mot est inconsistant précisément parce qu'il prétend subsumer les deux. Ce qu'il y a de sûr, c'est donc que le réel n'est pas ce qu'on connaît. Mais ce n'est pas non plus ce qu'on ne connaît pas. C'est un point subtil sur lequel il faudra revenir, car il est très tentant d'énoncer que le réel est ce qu'on ne connaît pas. Or, le réel n'est pas pour Lacan ce qui serait électivement soustrait au connaître, comme dans une doctrine de l'inconnaissabilité constitutive du réel ou de son caractère

ineffable, comme c'est le cas pour la chose en soi kantienne, ou l'élément mystique de Wittgenstein, ou la vérité des sceptiques, pour donner trois repères.

Notre question est donc la suivante : qu'est-ce qui, s'agissant du réel, s'oppose au connaître ? Si le réel n'est pas ce qui est connu ou ce qu'on connaît, quel est l'accès au réel quel qu'il soit ? Qu'est-ce qui fait qu'une pensée y accède ? Et sur quel mode ? – étant entendu que ce mode n'est certainement pas cognitif. Lacan sera là sur un chemin étroit entre le philosophique et l'antiphilosophique. Il doit soustraire le réel au connaître sans tomber dans une doctrine de l'ineffable ou de l'inconnaissable. Il va donc falloir qu'il énonce que ni le réel n'est connaissable, ni le réel n'est inconnaissable. Nous sommes, là, au foyer le plus intime de son antiphilosophie. Voyez dans *Radiophonie* :

Ainsi le réel se distingue de la réalité. Ce, pas pour dire qu'il soit inconnaissable, mais qu'il n'y a pas question de s'y connaître, mais de le démontrer.

Scrutons cet aphorisme de près. Commençons par le plus simple : on appellera réalité ce qu'il est possible de connaître. Donc : « connaissance » va être assignée à « réalité » et par conséquent, à une forte tonalité imaginaire. Nous sommes là au point où Lacan est en quelque manière exposé au kantisme. Admettons que la réalité soit phénoménale : c'est ce qui est susceptible d'être connu, et le réel, c'est l'inconnaissable. Nous sommes alors chez Kant. Kant, c'est la lisière philosophique de l'antiphilosophie. Cette lisière est appelée depuis philosophie critique. Et ce que Lacan va faire, c'est éviter cette solution kantienne. Lacan n'est pas un critique. Certes, le réel se distingue de la réalité, laquelle fixe son régime à la connaissance. Mais Lacan le dit aussitôt : ce n'est pas que je veuille dire qu'il est inconnaissable, le réel. Je ne suis pas kantien. Je n'oppose pas un réel inconnaissable à une réalité connaissable. Le réel n'est donc pas inconnaissable, mais *il n'y a pas question de s'y connaître, mais de le démontrer*. Là où le réel, en tant que distinct de la réalité, se soustrait au connaissable, qui est le propre de la réalité, le réel ne tombe pas pour autant dans l'inconnaissable absolu, mais s'expose à être démontré.

Avant d'en venir à ce *démontrer* énigmatique, je voudrais insister sur ce point qui va nous conduire à l'acte et au réel. Il est essentiel de comprendre que le réel au sens lacanien est dans une radicale extériorité au connaître, y compris à cette forme particulière du connaître qu'est le « ne pas connaître ». L'inconnaissable n'est jamais

qu'une catégorie du connaissable, une modalité du connaissable : c'est son contraire, mais dans le même régime. Tout comme, du reste, nous l'avons vu, le non-sens est une catégorie (philosophique) du sens, ce que n'est pas l'ab-sens. Dire alors que le réel est inconnaissable serait, en fait, déclarer que le réel est au même régime que la réalité, parce qu'il est exposé à la question du connaître, fût-ce pour y défaillir. « Réel » désigne ainsi ce qui est à ce point étranger au connaître que ça ne se laisse pas non plus penser comme inconnaissable. Ce thème selon lequel le réel, ce qui est réel, est extérieur au connaître comme au non-connaître, est un thème antiphilosophique décisif, générique, central. Ce qui est proprement réel est indifférent au connaître, et ne se laisse pas non plus énoncer, assigner ou symboliser du côté de la négation du connaître. Autrement dit, le réel est indifférent au connaître comme tel, qui enveloppe le non-connaître.

Encore faut-il démontrer que connaissable et inconnaissable ne couvrent pas le champ total de ce qui existe, puisque le réel est précisément ce qui est en défection et du connaissable et de l'inconnaissable, et que cependant il s'impose à l'existence. Il va donc trouver un lieu d'accès au réel apparemment surnuméraire au Tout en son sens analytique, à savoir A et non-A, ou être et non-être, ou connaissable et non-connaissable. Bref, une thèse antiphilosophique, quant au réel, est que le dispositif du connaître, ajouté à celui de l'inconnaissable, ne fait pas exhaustion. Le réel, c'est ce qui est en reste de la disjonction du connaissable et de l'inconnaissable. Nous prenons ici la mesure de la dimension antidialectique de toute antiphilosophie : le lieu de l'accès au réel ne peut être atteint négativement. Au regard de la réalité connaissable, aucun protocole de la négation ne donne accès au réel. Il va falloir absolument autre chose que la négation. Sur ce point de l'antidialectique, à l'œuvre dans toute antiphilosophie, je voudrais vous donner quelques repères dans l'histoire de l'antiphilosophie, afin que nous en venions à l'originalité de la solution lacanienne. Parce que, à mon sens, par rapport aux dispositions antérieures de l'antiphilosophie, il y a sur ce point une singularité lacanienne du mode propre sur lequel le réel se donne en défection et du connaissable et de l'inconnaissable.

Les références que je donnerai sont d'inégale densité, et ce, pour des raisons qui sont préparatoires à Lacan. J'insisterai surtout sur Kierkegaard, bien plus que sur Pascal et Rousseau.

Pour Pascal, le Dieu de toute philosophie raisonnante, qu'on conclue à l'athéisme ou qu'on « prouve » son existence, reste en retrait du réel divin, lequel est soustrait à l'opposition rationaliste du connaissable et de l'inconnaissable. C'est que dans l'apologétique pascalienne, toute la question est de comprendre, précisément, que, sous le nom de Dieu – le nom du réel –, quelque chose doit être absolument soustrait au régime du connaître, fût-ce sous la forme du on-ne-connaît-pas. C'est évidemment la signification véritable de l'opposition pascalienne entre le Dieu d'Isaac et de Jacob, le Dieu sensible au cœur, et ce que Pascal nomme « le Dieu des philosophes et des savants ». Ce Dieu des philosophes, c'est le Dieu exposé au connaître, à la démonstration d'existence, ne serait-ce que pour déclarer qu'on ne le connaît pas ou qu'il n'existe pas. Peu importe : ce Dieu est celui de Descartes, qui en démontre l'existence, mais c'est le même que le Dieu de tout athéisme spéculatif. Dans les deux cas, le Dieu réel est manqué, absent. On ne peut accéder à sa présence que par une voie singulière, qui le soustrait à l'opposition du connaître et de l'inconnaissable.

Comment se présente ce dispositif chez Rousseau ? Là, je vous donne les références ; vous relirez les textes pour votre propre compte. La proclamation antiphilosophique complète est exposée dans le livre IV de l'*Émile ou De l'éducation*, qui concerne l'âge de raison et des passions (de quinze à vingt ans). Surtout, au chapitre II, qui concerne l'éducation religieuse, dans la fameuse « profession de foi du vicaire savoyard ». Ce n'est pas un hasard si nous trouvons ces références dans un traité d'éducation : Rousseau y propose exactement ce que peut être une éducation antiphilosophique. Vous y retrouverez les trois points décisifs qui conduisent à cette supplémentation du connaître et de l'ignorance par le réel. D'abord, le discrédit jeté sur le connaître rationnel des philosophes, qui est vraiment un thème antiphilosophique récurrent de Pascal à Lacan. Dans « La profession de foi du vicaire savoyard » :

Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes [c'est toujours le procès de criminalisation de la philosophie, laquelle n'est pas simplement fausse, mais nuisible]. Jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité, et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte, sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots.

La philosophie systématique, encore une fois sous le nom de métaphysique, est à la fois nuisible – *les plus grandes erreurs* – et impuissante : rien, pas une seule qu'on puisse porter au crédit de la

pensée spéculative. C'est que le lieu de l'acte par quoi on accède à quelque vérité n'est pas la raison, c'est ce que Rousseau nomme la conscience :

Trop souvent la raison nous trompe. Nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser [c'est contraposé au dispositif traditionnel : l'imagination nous trompe. Là, il faut en appeler à la destitution de la raison], mais la conscience ne nous trompe jamais.

Sous le nom de « conscience » nous avons ce qui, en exception au connaître et à la raison, donne un accès indubitable au réel : *La conscience ne nous trompe jamais*. Ce « jamais » est crucial. Nous sommes, en effet, à distance absolue de toute idée selon laquelle il s'agirait de la question : qu'est-ce qu'on connaît et qu'est-ce qu'on ne connaît pas ? L'opposition connaître/ignorer n'est pas pertinente. Il y a la raison qui nous trompe, et il y a la conscience qui ne nous trompe jamais. Enfin, dernier point, la détermination de l'acte : *Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments*.

Il y a la déposition de la philosophie sous le thème du connaître général et abstrait, et la détermination de la conscience comme lieu surnuméraire à l'opposition du connaissable et de l'inconnaissable. Alors arrive-t-on enfin à la détermination de l'acte par quoi s'ouvre un accès au réel. Et cet acte est non pas dans la figure du jugement, mais dans la figure du sentiment. Finalement, l'opposition sentiment/jugement sera, en termes rousseauistes, ce qui donne accès à l'opposition réel/vérité, laquelle existe en partie chez Lacan, même si ce n'est pas son vocabulaire. Le sentiment, en tant qu'acte de la conscience, et la conscience comme lieu qui ne trompe jamais, c'est le point du réel lui-même, entièrement hétéronome au régime cognitif de la raison, lequel, certes, nous accorde à la réalité, mais finalement dans une errance qui relève du semblant.

Ceci pour vous faire constater qu'aussi bien chez Pascal que chez Rousseau, disons dans l'antiphilosophie classique, on trouve toujours un nom du lieu du réel. J'entends par « lieu du réel » ce lieu qui est surnuméraire à l'opposition du connaissable et de l'inconnaissable. Il y aura toujours aussi un nom de l'acte qui, en ce lieu, ouvre accès au réel. Dans le cas de Rousseau, le lieu c'est la conscience, et l'acte, en ce lieu, se présente comme sentiment. Il y a là un thème que vous trouverez partout dans l'antiphilosophie : c'est qu'il y a une expérience subjective qui ne trompe jamais. Dès lors que le réel est soustrait à l'opposition du connaissable et de l'inconnaissable, quelque chose dans la registration de l'affect est ce qui ne trompe jamais : Dieu

sensible au cœur, dira Pascal ; sentiment et non pas jugement, dit Rousseau ; angoisse, dira finalement Lacan. Dans l'antiphilosophie, ce n'est jamais la raison qui ne trompe jamais, c'est autre chose, et qui a plusieurs noms.

Regardons enfin chez Kierkegaard. Il est une source très importante pour Lacan. Précisément sur la question de la répétition, mais cela va bien au-delà. Nous y retrouvons les trois points que je viens de traiter chez Rousseau : premièrement, un mouvement sarcastique de discrédit du régime du connaître, tel que la philosophie, notamment celle de Hegel, prétend l'instituer. Deuxièmement, une identification du lieu où le réel est autre chose que le connaissable. Troisièmement, un acte qui identifie ce lieu. Sur la philosophie, citons simplement un passage tiré des *Diapsalmata*, au début de *Ou bien... ou bien*, qui est une histoire que j'aime beaucoup :

Ce que les philosophes disent de la réalité [nous sommes toujours dans le même lexique antiphilosophique] est souvent aussi décevant que l'affiche qu'on a pu voir chez un marchand de bric-à-brac : ici on repasse. Apporte-t-on son linge à repasser, on est dupé, car l'enseigne est à vendre.

La philosophie est un magasin de bric-à-brac dans lequel on trouve entre autres choses « voilà comment il faut vivre ». Et si on y apporte sa vie, on est dupé, c'était comme tout le reste : du discours à vendre. C'est une très jolie histoire qui dit bien ce que Kierkegaard éprouve au sujet de la philosophie. Pour ce qui est de la vraie vie, Kierkegaard ajoute : *Ce qui importe n'est pas tant la réflexion que le baptême de la volonté*. On pourrait dire que pour l'antiphilosophe, le connaître, au sens philosophique du terme, c'est ce qui est hors d'état de baptiser quelque volonté que ce soit.

Je ne veux pas entrer ici dans les détails très sophistiqués de la conception de Kierkegaard, mais il faut comprendre que la subjectivation dans l'instant, ou la convocation instantanée du sujet comme tel oppose massivement l'existence au connaître. C'est l'existence qui, s'existant elle-même dans la convocation instantanée du sujet, est précisément soustraite à l'opposition du connaître et du non-connaître. Et cela, Kierkegaard va l'appeler le lieu éthique, opposé à tout lieu cognitif. Pour vous rafraîchir les idées sur ce thème, référez-vous à ce qui se trouve dans *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Les *Miettes philosophiques* sont un petit livre, mais le *Post-scriptum*, lui, est gigantesque. Tout le chapitre III de la seconde section de la deuxième partie intitulée « La subjectivité réelle, l'éthique, le penseur subjectif » vous donnera tout ce qu'il faut, en

matière de construction soigneuse d'un lieu du réel soustrait à l'opposition du connaître et du non-connaître, et qui soit autre chose que le fait de vendre des promesses discursives.

Je vous lis trois extraits que nous résumerons en une maxime, pour que vous perceviez bien la tonalité de ce qu'il peut y avoir là de préliminaire à Lacan. La thèse fondamentale de Kierkegaard est la suivante : la connaissance de la réalité est, immédiatement et seulement, une connaissance des possibilités, et non du réel. C'est sa manière à lui de dire que le réel n'est pas en jeu. Toute figure du rapport à la réalité sous une modalité cognitive est toujours, aussi et seulement, une appréhension de possibilité.

[Premier fragment.] Tout savoir sur la réalité est possibilité ; la seule réalité dont un être existant ne se borne pas à avoir une connaissance abstraite est la sienne propre, qu'il existe ; et cette réalité constitue son intérêt absolu. L'exigence de l'abstraction à son égard est qu'il se désintéresse pour qu'il puisse savoir quelque chose : l'exigence de l'éthique, qu'il s'intéresse infiniment à l'existence.

D'où un peu plus loin, la maxime que je vous proposais de retenir :

[Second fragment.] La vraie subjectivité n'est pas celle qui sait, car par le savoir, on se trouve sur le plan de la possibilité, mais la subjectivité de l'éthique et de l'existence. Un penseur abstrait existe bien, mais qu'il existe est plutôt une satire sur lui-même. Qu'il prouve son existence par le fait qu'il pense est une bizarre contradiction, car dans la même mesure où il pense abstraitement, il abstrait justement le fait qu'il existe.

Notez le sarcasme anticartésien. Vous voyez que si on regarde de près cette chicane, elle est très connexe du décentrement lacanien du cogito. Je vous relis la phrase : *qu'il prouve son existence par le fait qu'il pense est une bizarre contradiction, car dans la même mesure où il pense abstraitement, il abstrait justement le fait qu'il existe*. Nous avons là l'affirmation que là où je pense abstraitement, je ne suis pas. Kierkegaard appelle cela l'existence. Et un peu plus loin, il tire de sa critique du cogito cartésien la conséquence que voici :

[Troisième fragment.] Conclure de la pensée à l'existence est ainsi une contradiction, car la pensée au contraire retire justement l'existence de la réalité et pense celle-ci en la supprimant et en la transposant en possibilité.

Pour Kierkegaard, la condition radicale du connaître est que l'existence soit soustraite. Ce faisant, on transpose ou on transfigure la réalité en possibilité. La réalité en tant que corrélat du connaître n'est jamais qu'une possibilité. Ce qui est l'équivalent kierkegaardien de ce qu'on trouve chez Lacan : le caractère imaginaire de la réalité, par opposition au réel. Ce qui, chez Kierkegaard, occupe la position que Lacan assigne à l'imaginaire est le possible. Si, par conséquent, je

veux restituer le réel, il faut se soustraire au connaître, car l'opération même du connaître n'a pour corrélat que la possibilité, et donc le semblant.

Quel va être enfin cet acte, par lequel je me soustrais et au connaître et à l'inconnaissable, lesquels ne renvoient qu'à la possibilité ? Il sera celui par lequel l'existant se donne son propre réel. Une fois posé que le lieu est le lieu éthique, cet acte, Kierkegaard va l'appeler le choix, ce qui signifie décider l'existence. J'insisterai plus tard sur l'extrême proximité entre le « décider l'existence » kierkegaardien et le « démontrer le réel » lacanien. En toute hypothèse, ce qui vient là en occurrence du réel est, au lieu de l'acte, dans la figure d'une décision d'existence, qui est le choix, mais dont il apparaît immédiatement – et c'est ce qu'il faudra réexaminer à propos de Lacan – que son essence n'est aucunement d'être le choix de ceci ou de cela, mais bel et bien de choisir le choix. Je vous donne la référence centrale, à savoir tout le chapitre de la seconde partie de *Ou bien... ou bien* (quelquefois traduit aussi par *L'Alternative*), qui s'intitule : « L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité ». Chapitre qui, tout entier consacré à leur déséquilibre, est une doctrine de l'acte. Peut-être l'un des textes les plus déployés et les plus significatifs quant à ce que peut être la doctrine antiphilosophique de l'acte.

Accordez-moi juste le temps d'insister sur ce que Kierkegaard tente de nous dire de façon extraordinairement tendue : c'est qu'il n'y a réel, ou existence dégagée de l'antinomie du connaître et du non-connaître, que lorsqu'il y a un acte, tel qu'il ne soit pas déterminé par ce dont il est l'acte. C'est ce que Kierkegaard appelle le choix absolu, le choix du choix. Il dira par exemple :

Mon « ou bien... ou bien » ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal, il signifie le choix par lequel on choisit le bien et le mal, ou par lequel on les exclut. Ici, il s'agit de savoir sous quelles déterminations on veut considérer toute l'existence et vivre soi-même.

C'est en ce point que nous allons trouver ce qui ne trompe jamais. Si on peut y parvenir, alors ça ne trompe jamais. Ce que Kierkegaard dira ainsi :

Si seulement on peut mener un homme au carrefour de manière à ce qu'il n'y ait pour lui aucune autre issue que le choix, alors il choisira juste.

Si vous êtes au point du choix du choix, ça ne trompe jamais. Est-ce que, au prix de quelques distorsions de vocabulaire et de pensée bien sûr, on peut penser que la cure analytique consiste à mener un homme à un tel carrefour ? Au point où il n'y a pour lui aucune autre issue que

le choix ? Vous me direz : le choix de quoi ? Ça n'importe pas, non, ça n'importe pas ! Ce qui compte, c'est qu'il n'y ait aucune autre issue que le choix, c'est tout. Vous me direz : mais alors, on est forcé de choisir ? Non. Il n'y a pas d'autre issue que le choix veut dire : on est venu au point où il faut choisir de choisir. Cela, c'est l'acte : être au point où il n'y a que la possibilité de choisir. Et ça, ça ne trompe pas.

Est-ce qu'alors, du côté de Lacan, quelque chose dans la corrélation du réel et de l'acte est du même ordre ? Ce qui suppose deux questions : 1. Est-ce que l'acte suppose un « amener en un point » ? Est-ce qu'on suppose qu'il y a un point de l'acte ? C'est explicite chez Kierkegaard. Mais chez Lacan ? Est-ce que le procès de la cure, et finalement l'acte analytique, ont le sens d'un « amener le Sujet en un point » ? 2. Y a-t-il quelque chose qui ne trompe pas ? Au sens où Kierkegaard, Rousseau, Pascal, et finalement tous les antiphilosophes le soutiennent, à savoir que, venus au point de l'acte, nous ne pouvons ni nous tromper ni être trompés.

Parlant de l'acte, Lacan dit dans *Radiophonie* : *l'effet d'acte qui se produit comme déchet d'une symbolisation correcte*. Est-ce que la symbolisation correcte – et qu'est-ce que la symbolisation correcte ? – peut être considérée comme ce qui conduit au point où il n'y a pas d'autre issue que choisir, même si choisir n'est pas ici le bon mot ? Choix qui fait, rétrospectivement, que la symbolisation correcte n'est pas ce qui a produit le choix, mais ce qui est requis pour qu'on soit au point du choix, pour qu'il n'y ait pas d'autre issue que le choix. Moyennant quoi l'acte analytique lui-même pourra toujours être dit le déchet, le déjeté de cette symbolisation, ce qui choit de cette symbolisation. Restera, à ce moment-là, à se demander si le déchet de cette symbolisation correcte est bien ce qui ne trompe jamais. Vous voyez qu'il y a tout de même apparemment une condition : c'est que la symbolisation soit correcte. L'acte ne trompe pas pour autant et sous la supposition que la symbolisation soit correcte.

Voilà les questions que nous essaierons de travailler la prochaine fois.

VII

5 AVRIL 1995

Reprenons cette affaire extrêmement complexe du montage antiphilosophique lacanien. La dernière fois, je vous avais dit en somme ceci : la désarticulation de la philosophie, partie constitutive du dispositif de Lacan, résulte de trois énoncés négatifs : il n'y a pas de vérité du réel ; il n'y a pas non plus, à la rigueur, de savoir du réel ; il n'y a pas de savoir de la vérité. Or, soutient Lacan, les opérations de la philosophie sont toutes dépendantes, quelle que soit l'orientation philosophique considérée, de la thèse selon laquelle il peut y avoir un savoir de la vérité du réel. Au-delà de la figure subjective du philosophe, du discours du maître, de la canaillerie, du métalangage, la philosophie paraît à Lacan suspendue à une thèse concernant la possibilité d'un savoir de la vérité du réel. Thèse qui se trouve désarticulée par les trois énoncés négatifs que je viens de citer.

Lacan va remonter tout autrement le triplet du savoir, de la vérité et du réel. Il va dire, rappelons-le :

La vérité se situe de supposer ce qui du réel fait fonction dans le savoir, qui s'y ajoute [au réel].

C'est cette maxime qui réarticule les trois termes du triplet.

Le deuxième pôle de ce mouvement est que la manière dont se découvre la fonction du réel dans le savoir est suspendue à l'acte analytique, dont j'avais rappelé deux caractéristiques essentielles. Premièrement, l'acte analytique est un acte dont le psychanalyste lui-même a horreur. Ce qui veut dire que c'est un acte tel que l'endurer ou le supporter est à soi seul une grave question. Deuxièmement, et par voie de conséquence, ce qui importe plus que tout est ce que Lacan appelle le « faire face » à l'acte analytique. On peut affirmer que l'ultime destination de la totalité de son enseignement, et il n'y en a, à

mon avis, aucune autre, c'est – comme il le dira lui-même – de donner aux analystes une chance de faire face à leur acte.

Toute la construction théorique, toute la subtilité d'analyse, toute la révision conceptuelle, toute la topologie, toute la théorie de l'instance analytique, tout ce qu'on peut dire de l'acte lui-même, tout cela, en réalité, n'a qu'une fonction, qu'une destination : c'est donner chance, donner un peu plus de chance, de faire face à l'acte. C'est pourquoi, à mon sens, sans la prise en considération de l'acte analytique, on montrera aisément que le dispositif théorique de Lacan est inconsistant. Ce qui a été montré maintes fois, mais qui n'a d'importance que pour un abord philosophique et non pas antiphilosophique de la question. Car il est absolument légitime, dans l'espace de pensée qui est celui de Lacan, qu'ultimement il ne s'agisse que d'avoir chance de faire face à l'acte, et que tout y soit suspendu. À partir de quoi nous entrons dans le processus qui nous intéresse ici, qui est ce que j'appelle le processus de *qualification* de l'acte analytique.

Quelle est la singularité de l'acte analytique comme acte antiphilosophique irréductible ? Nous avons dit que, de cet acte, dépend que se découvre la fonction du réel dans le savoir. Puisque la fonction du réel dans le savoir ne peut pas se découvrir du point d'un savoir de ce savoir, il faut donc bien que ce soit du point de l'acte qu'elle se découvre.

Depuis le début, nous avons dit aussi que cet acte n'est attesté qu'autant qu'un dispositif de savoir en éprouve la coupure. Il faut donc qu'un dispositif de savoir transmissible existe pour que l'acte soit attesté, étant entendu que, par ailleurs, c'est de l'acte que dépend que se découvre la fonction du réel.

Enfin, comme tout savoir intégralement transmissible est mathème, on dira – et c'est ce problème qui va nous occuper dans sa chicane – que dans l'antiphilosophie lacanienne, tout est suspendu, en dernière instance, à la corrélation énigmatique entre l'acte et le mathème. C'est à cette corrélation énigmatique entre l'acte et le mathème que revient qu'on puisse légitimement remonter de façon antiphilosophique le triplet : vérité, savoir, réel, écarter ainsi la tentation herméneutique, et donner ensuite aux interlocuteurs importants (pas les philosophes, mais les analystes) une petite chance de faire face à leur acte.

Je fais une parenthèse un peu empirique. Une bonne partie de la dispute entre lacaniens, après la mort de Lacan, et même de son

vivant, a porté sur la question du rapport entre clinique et doctrine. Toute une filiation lacanienne a été accusée de logicisme ou de théoricisme, ou de distance exagérée à la clinique, ou d'ignorance de la clinique. Cependant qu'inversement, toute une filiation se voyait accusée d'empirisme clinique ou de céder sur les points décisifs du dispositif théorique. En fin de compte, le « tu n'es pas un clinicien » d'un côté, et de l'autre, le « tu cèdes sur le concept », est l'arrière-plan général de cette dispute. En quoi elle réitère une dispute bien connue, interne au mouvement révolutionnaire communiste, sur la question des rapports entre théorie et pratique.

Ce qu'il faut penser sur ce point est simple : c'est que cette disjonction ruine l'édifice. Vous ne pouvez d'aucune manière examiner l'édifice lacanien du point de cette disjonction. Je veux dire par là, non pas qu'il y ait une synthèse ou une fusion, ou une application clinique de la théorie, ou un lieu où les deux ne feraient qu'un, ce n'est pas cela. C'est que l'usage même de cette distinction ruine l'édifice. En effet, l'acte analytique, en le supposant attesté au cœur de la clinique, ne peut être producteur, au double sens de sa procédure et de sa transmission, qu'autant qu'il se soutient du désir de mathème. Acte et mathème ne sont pas appréhendables dans une figure disjointe qui, à son tour, renverrait à l'opposition de la clinique et de la doctrine. Il faut donc bien comprendre qu'au cœur de l'acte, il y a le désir du mathème, et qu'inversement, le mathème lui-même n'est intelligible que du point de l'acte.

De façon prospective, je dirais ceci : ce que j'appelle le désir du mathème, qui est une catégorie provisoire, est ce sans quoi l'analyste ne peut supporter son propre acte. Sans le mathème, l'horreur de son acte l'emporte. Sans le mathème, l'analyste ne peut supporter la déchéance qui le fait venir en position de reste. De sorte qu'il ne faudra pas dire qu'il y a l'acte et le mathème, encore moins la clinique et la doctrine, car précisément, la question du mathème est investie dans ce par quoi chance est donnée à l'acte.

Faisons un détour. Nous avons rappelé la phrase de Kierkegaard :

Si seulement on peut mener un homme au carrefour de manière à ce qu'il n'y ait pour lui aucune autre issue que le choix, alors il choisira juste.

Vous voyez que ce qui est appelé le choix absolu est une disposition dans laquelle l'accès au réel, qui n'existe que dans la guise de l'acte,

est tel aussi qu'il ne peut pas tromper. Tout le problème est d'avoir été amené à ce « carrefour » où il n'y a pas d'autre issue que le choix.

Dans cette affaire, il y a une contrainte, qui n'est rien moins que la sévère contrainte de la liberté. Bien que Kierkegaard parle de choix absolu, ce choix est orienté : l'homme choisira juste pour peu qu'il ait été amené là où il n'y a pas d'autre issue que le choix. Donc ce choix en tant que choix absolu, que Kierkegaard appelle le choix du choix, ne trompe pas pour autant qu'il est contraint, puisqu'il n'y a pas d'autre issue. Il faut que la subjectivité soit amenée là le dos au mur, et qu'elle ne puisse plus faire autre chose que choisir. Alors, le choix absolu ne trompe pas. Ce « mener l'homme au carrefour » est ce que j'appelle un dispositif de contrainte.

Autrement dit, quand vous suspendez la question du réel à celle de l'acte – c'est une maxime générale de toute antiphilosophie –, toute la question est de savoir quel dispositif amène à l'acte, dans quelle figure contraignante l'acte fait coupure. Si vous avez les dispositions contraignantes du dispositif dans lequel l'acte fait coupure, alors l'acte n'a pas besoin de norme extérieure. Le fait qu'il ne trompe pas signifie qu'il est à lui-même sa propre norme, qu'il est autonormé. C'est un thème fondamental de l'antiphilosophie : il existe un acte autonormé, un acte qui n'est plus référé quant à sa signification de vérité à une norme extérieure, mais qui, intrinsèquement, ne trompe pas. Étant admis que ce « ne pas tromper » suppose que l'acte soit pris dans un réseau de contraintes où son absoluité est indubitable.

Comment tout cela va-t-il se présenter chez Lacan ? Notre point de départ sera un commentaire de la deuxième partie d'une phrase à laquelle j'ai déjà fait un sort :

Ainsi le réel se distingue de la réalité. Ce, pas pour dire qu'il soit inconnaissable mais qu'il n'y a pas question de s'y connaître, mais de le démontrer.

Le réel, il n'est question que de le démontrer. Démontrer est, ici, ce qui s'oppose au couple connaître/ne pas connaître. Il ne s'agit pas de connaître, il ne s'agit pas non plus d'inconnaissable. Il s'agit de démontrer, de dé-montrer. Mais qu'est-ce que cette dé-monstration ? Cette démonstration, c'est elle qui va contenir à la fois la contrainte et l'absence d'autre issue. Autre que quoi ? On va voir. Disons, en tout cas : l'absence d'autre issue que... la bonne. La démonstration va nécessairement contenir tout cela, et elle va aussi nécessairement contenir l'impossibilité de la tromperie. C'est bien pour cette raison

que ce sera un démontrer, soit ce qui permet de vérifier qu'aucune tromperie n'est possible.

Ce qui nous donne une définition provisoire de la cure analytique : une cure analytique est la démonstration du réel d'un Sujet. Démonstration où, en même temps, l'acte fait coupure réelle. Il faut qu'il y ait une contrainte telle que pas d'autre issue ne puisse prendre sens, mais en même temps, l'acte n'est pas réductible à cette contrainte, il y fait coupure. Vous amenez quelqu'un au choix. Il n'a plus d'autre issue que de choisir. Mais cela ne veut pas dire que le fait qu'il n'ait pas d'autre issue rende raison du choix. Le choix demeure dans son absoluté de choix. Si nous transposons de Kierkegaard à Lacan, convenons de dire que la cure est l'espace où un réel vient à se démontrer, en ajoutant que l'acte fait coupure réelle dans ce démontrer même. La démonstration qu'est la cure est à la fois la contrainte et son bord de coupure. On pourra dire aussi que la cure est une formalisation contraignante où l'acte fait coupure réelle.

Mais, que signifie exactement démonstration ? « Démonstration » veut dire que le réel n'est pas ce qui se montre, mais ce qui se démontre, donc qu'il est chute de la monstration. Ça veut dire aussi, en se rapprochant du formalisme, que ce à quoi le réel d'un Sujet, en tant que démontré, peut s'enchaîner, est une écriture. Parce qu'il n'est précisément pas dans l'ordre de la monstration, il est ce qui se démontre, et ce dé-montrer l'enchaîne à une écriture. Seule l'écriture en tant que telle dé-montre sans montrer. Cette écriture ne peut être une symbolisation du réel, puisqu'il est insymbolisable, ce qui équivaut à dire qu'il est soustrait à la question de la connaissance. Il y aura dans la démonstration une monstration détournée, un détour de la monstration par impasse d'une formalisation, d'un enchaînement possible d'écriture, dont naturellement le réel ne sera jamais ce qui s'y montre mais ce qui s'y démontre. Autrement dit, ce qui y vient en défaillance, en impasse, ou, pour reprendre le vocabulaire de Kierkegaard, en absence d'issue, dans la non-issue. Bref, démonstration veut dire que dans l'espace même où le réel va insister, il faut qu'on ait l'impasse d'une symbolisation, mais que cette symbolisation porte la contrainte qui fasse l'impasse. Sinon elle ne servirait à rien ou elle se poursuivrait indéfiniment. Il faut donc que quelque chose vienne à la symbolisation dans des conditions de contrainte telles que, sur le bord de non-issue de cette symbolisation, ne puisse venir que le réel, mais cette fois dans la guise de l'acte.

L'effet de contrainte, sur lequel nous allons insister maintenant, est cet effet sans quoi la conduite de la cure ne serait qu'une herméneutique infinie. Or, si la cure ne l'est pas, c'est précisément parce que le régime de symbolisation qu'elle instaure est tel qu'il est contraint à la non-issue. Et cet effet de contrainte sera dans la promotion démonstrative d'un impossible à symboliser. Je cite Lacan :

Il s'agit dans la psychanalyse d'élever l'impuissance [la formalisation qui rend raison de l'impuissance] à l'impossibilité logique [l'impasse de la formalisation qui délivre le réel].

Je ne vous dirai que ça : élever l'impuissance à l'impossibilité logique, c'est l'équivalent de ce que Kierkegaard appelle amener un homme au carrefour. Ça ne contient pas l'acte même, mais c'est le dispositif dans lequel la non-issue est engendrée.

Je fais une parenthèse : dans une vision triviale, d'aucuns croient qu'on va en psychanalyse parce qu'on n'a pas d'issue, et qu'on va vous en donner une. *Nenni !* dit Lacan, vous allez en psychanalyse parce que vous avez une issue, et que je vais vous l'enlever, je vais vous construire, de l'intérieur, le point de non-issue spécifique où le conjointement avec votre réel va se produire. En quoi Lacan s'accorde tout à fait avec Kierkegaard. Bien sûr, Kierkegaard ne dira pas : le point, c'est de libérer les gens, non ! Le point c'est de les acculer au choix, mais pour les acculer au choix, il faut que vous organisiez un réseau phénoménal de contraintes. Or, aux yeux de Lacan, le processus de contrainte dans la cure analytique est précisément défini par cette formule : d'élever l'impuissance, qui rend raison du fantasme, à l'impossibilité logique, qui incarne le réel. Autrement dit, tout ce qui tend vers l'acte ou qui en constitue le bord de possibilité se récapitule en transformation d'une impuissance en une impossibilité. On dira alors plus justement : on vient en analyse parce qu'on est impuissant dans tous les sens du terme, d'une manière ou d'une autre, et on en sort parce qu'on a été mis au pied du mur de l'impossible, là où il n'y a plus d'autre issue que de choisir.

Nous allons scruter cette formule – et ne croyez pas que nous perdions le fil du rapport entre acte et mathème !

L'impuissance, il faut d'abord – c'est un travail essentiel de la procédure analytique – la situer. Il faut en construire le site. Il faut qu'on puisse procéder à l'isolement signifiant de l'impuissance. Isoler, couper, tronçonner le signifiant de l'impuissance, c'est primordial. On sait, c'est un point de doctrine, que l'impuissance est incarnée par le

phallus comme fonction imaginaire. Aussi, dans un premier temps, pour pouvoir élever l'impuissance à l'impossible, il faudra tout un travail de situation, de topologie signifiante de l'impuissance même, laquelle est marquée, incarnée, dit Lacan, par le phallus comme fonction imaginaire. Ce sera le début du chemin. Puis, une fois isolé le signifiant de l'impuissance, ce qui revient à une sorte de découverture du fantasme, il va falloir l'élever à l'impossible.

Avant de revenir sur les étapes détaillées de cette procédure, posons-nous la question du surgir de l'acte. Admettons que ce qui, chez Kierkegaard, se dit : mener quelqu'un au carrefour, se dise ici : élever l'impuissance à l'impossible. Quand vous êtes au pied du mur de l'impossible, c'est, comme le latiniste Marx aimait le dire, *hic Rhodus, hic salta*, c'est ici qu'il faut sauter dans le réel. Autrement dit, il n'y a plus que l'acte qui puisse vous attester comme Sujet. Nous avons deux étapes : isolement du signifiant de l'impuissance par des opérations interprétatives et des coupures successives, puis élévation de cette impuissance jusqu'au point de son impossibilité logique. Ces deux étapes convoquent à la non-issuë. À ce moment-là, l'acte va découvrir le réel comme déchet de l'ensemble de cette opération de symbolisation. Ce qui légitime la citation déjà donnée, et que je vous redonne : *l'effet d'acte qui se produit comme déchet d'une symbolisation correcte*.

Nous avons ainsi une définition de ce qu'est, aux yeux de Lacan, une symbolisation correcte : c'est une élévation effective de l'impuissance à l'impossible, et rien d'autre. Dire que l'effet d'acte va se produire comme déchet de la symbolisation correcte signifie que cet effet, en psychanalyse, est le déchet ultime, la production en abject et en abjection de l'ensemble de la symbolisation correcte, elle-même pensable comme élévation d'une impuissance située à une impossibilité logique.

Cinq points récapitulent ce mouvement où se détermine ce que doit être une cure analytique, une clinique par quoi toute philosophie est mise en demeure de déchoir.

Un. Le démontrer du réel est de l'ordre du processus, et c'est le processus de la cure pour autant qu'elle existe. Il n'y a eu cure analytique que pour autant qu'il y a du réel qui y a été dé-montré. Ce processus est normé, et on peut appeler cette norme, la conduite de la cure. Je soutiendrais en outre, ce qui n'est pas une formulation

lacanienne, que ce processus n'opère, du côté de l'analyste, que sous le désir du mathème. L'association libre ou l'écoute flottante, par exemple, ne s'entendent que sous le désir du mathème. Pourquoi ? Parce que même si ça paraît en être le contraire, il ne s'agit de rien d'autre que de règles visant à construire l'espace de la contrainte.

Deux. La dé-monstration du réel, comme processus, est de l'ordre d'une contrainte formelle dont le nom est « symbolisation correcte ». Ce qui suffit d'ailleurs à nous faire comprendre qu'elle n'est jamais une herméneutique du sens. De ce point de vue là, en psychanalyse – et Lacan éclaire ce point – le mot « interprétation » est équivoque. On peut le garder, mais il faut aussi le reconstruire. Si par « interprétation », on entend quelque chose qui revient à une herméneutique du sens, le mot est inadéquat, parce que ce dont il s'agit, c'est une formalisation appropriée et contraignante, et nullement le découverturement d'un sens caché.

Trois. Le premier temps – ce n'est pas chronologique, ce sont des sédiments – exige que soit située l'impuissance, admis qu'au fond la demande d'analyse est toujours de parer à une impuissance, en dernier ressort, à l'impuissance d'amour, dont l'impuissance sexuelle n'est qu'une variante. Mais on peut dire l'impuissance à vivre, l'impuissance d'exister. La demande est là, mais il faut situer l'impuissance de manière telle que le protocole de la formalisation puisse s'y appliquer ou s'y instruire, et cela ne va pas du tout de soi au départ. On part de là : enclencher quelque chose qui interrompt l'errance de l'impuissance. On peut d'ailleurs – c'est moi qui le dis – appeler « souffrance » l'errance de l'impuissance. Non pas tant l'impuissance elle-même, car si elle n'était qu'elle-même, on pourrait faire avec, et d'ailleurs on fait toujours avec. On est toujours impuissant par quelque biais. C'est l'errance de l'impuissance qui est la dévastation. Donc le premier temps de la conduite de la cure, c'est au moins que soit interrompue l'errance de l'impuissance, ce qui veut dire : qu'elle soit située. Ce n'est qu'autant qu'elle est située, prise dans le cadre fantasmatique qui l'assigne à la fonction imaginaire du phallus, que peut embrayer, sur elle, son élévation formelle. Certes, dans un premier temps, vous allez arrêter l'errance de l'impuissance, mais si vous vous arrêtez là, elle va de nouveau errer, c'est tout ! Il faut donc l'épingler ensuite à l'impossibilité logique.

Quatre. Le deuxième temps est donc d'élever l'impuissance à l'impossibilité logique. Cette élévation de l'impuissance située,

impuissance dont l'errance est provisoirement interrompue dans le protocole de la cure, est un temps absolument crucial, et c'est aussi le plus risqué parce qu'il introduit l'imminence d'une conjonction au réel. Il n'introduit pas la conjonction au réel, qui relève de l'acte, mais l'imminence d'une conjonction au réel, laquelle ne peut se faire, en réalité, que dans le dé-montrer de la non-issuе logique, donc de l'impossibilité logique. On peut aussi dire que c'est le moment où l'on change de terrain ou d'opération : ce qui était situation, situer, interrompre, devient réellement formalisation. Il est vrai que là, on se sépare absolument des équivoques de l'interprétation. Là est tout l'art de l'analyste : de tenir, ou d'être le tenant de l'élévation de l'impuissance à l'impossible par des péripéties toujours singulières, une fois faite l'opération de situation. Le premier temps de localisation de l'impuissance est en général monotone dans ses effets de répétition. C'est là qu'on entend toujours les mêmes histoires tristes concernant les différents registres de l'impuissance et de la déréliction. Par contre, le deuxième temps, le mode propre sur lequel l'impuissance, épinglée de façon signifiante, va se trouver élevée à l'impossibilité logique relève d'un art véritable de la singularité. C'est une formalisation *ad hoc*. Il n'y a pas de formalisation standard. La localisation est beaucoup plus standard que la formalisation. Au fond, savoir de quoi il s'agit (le « diagnostic ») n'est pas difficile, mais l'élever à l'impossibilité logique est vraiment une opération d'une grande complexité.

Cinq. À supposer qu'on ait une symbolisation correcte, adéquate, donc une élévation à l'impossibilité que représente une non-issuе logique, alors on a un bord de coupure, qui au point même de l'impossible – mais il n'y a impossibilité que s'il y a impasse de la formalisation – fait venir le réel dans la dimension énonciative de l'acte.

Résumons : situation, élévation formelle, bord de coupure, telles sont les scansions majeures de la conduite de la cure, laquelle désigne à la fois la construction d'une contrainte et l'effet de bord d'un acte.

Je dirais que la singularité antiphilosophique de la psychanalyse, telle que Lacan la pense, c'est d'ordonner la construction de la contrainte à l'élévation de l'impuissance en impossibilité. Cela, c'est spécifique, singulier. La psychanalyse est-elle capable de transformer l'impuissance en impossibilité ? Prudence... Mais, en tout cas, c'est de cela qu'il s'agit. Une fois transformée l'impuissance – impuissance

qui constitue l'origine de la demande au sens large – en impossibilité d'être, advient, au point de l'acte, la conjonction d'un Sujet et de son réel.

Alors, qu'est-ce qui, dans tout ça, ne trompe pas ?

Si nous suivons le paradigme rousseauiste ou kierkegaardien, il semble que ce « ne pas tromper » doit être décelable dans le système des contraintes qui construisent le bord de l'acte. La position formelle de Lacan est que ce qui ne trompe pas, c'est l'angoisse. Voyez le *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* :

L'angoisse est pour l'analyse un terme de référence crucial, parce qu'en effet l'angoisse est ce qui ne trompe pas.

Dans le protocole de la cure, qui nous intéresse en ce moment, de quoi l'angoisse est-elle corrélative ? Comprenez bien le problème dans lequel nous allons nous engager, car c'est un problème assez difficile mais très important. Lorsque nous avons parlé de Kierkegaard, nous avons vu qu'il dit : c'est l'acte lui-même qui ne trompe pas. Pour autant que vous choisissiez, parce que vous êtes contraint à choisir, alors vous choisissez juste. Si vous n'avez pas d'autre choix que le choix, vous choisirez juste. Par contre, si vous êtes en un point où vous pourriez vous débrouiller autrement qu'en choisissant, même si vous choisissez, ce n'est pas sûr que vous choisissiez juste. Admettons que le choix, au sens de Kierkegaard, soit dans la position de l'acte. La thèse est que c'est l'acte qui ne trompe pas, pour autant qu'il est bien en bord de contrainte, qu'il est bien dans l'élément de la non-autre-issu que l'acte. C'est un point extrêmement important parce que, en fin de compte, philosophie et antiphilosophie ont en partage la question de la vérité, d'une manière ou d'une autre. Ce que l'antiphilosophie soutient, c'est qu'il y a un acte absolument non philosophique, que ce soit la voix de la conscience, que ce soit le choix existentiel de Kierkegaard ou que ce soit l'acte analytique, dont il se trouve que précisément, il est celui qui ne trompe pas. Il est le garant de la vérité ou du jugement. Et la philosophie s'égare en croyant que le garant de la vérité est de l'ordre d'un savoir de la vérité. Ainsi se présente le débat central entre philosophie et antiphilosophie.

Donc, quand Lacan nous dit que c'est l'angoisse qui ne trompe pas, nous sommes convoqués au point de savoir quelle est la corrélation de l'angoisse et de l'acte, pour autant qu'il semble bien que l'angoisse et l'acte ne soient pas la même chose : nous ne sommes pas dans la

même topique que Kierkegaard. Il faut donc que nous situions l'angoisse au regard de l'acte.

Pour nous aider, on remarquera que l'angoisse est après tout aussi une catégorie de Kierkegaard. Ça tombe bien ! Il a écrit *Le Concept de l'angoisse*. Et qu'en dit-il de l'angoisse ? Chez lui, l'angoisse est corrélée au péché. L'angoisse est proprement le siège immanent du péché. Or, pour nous rapprocher de Lacan et de la cure, on peut admettre que le péché, c'est l'impuissance. Ce point ne pose pas de problème. La première hypothèse serait celle-ci : l'angoisse serait le signe immanent de ce qu'on s'approche d'une situation d'impuissance, d'une situation de péché. C'est d'ailleurs presque exactement ce que nous dit Kierkegaard : l'angoisse est l'approximation psychologique la plus sûre du péché. Mais enfin, ce n'est pas la présence du péché lui-même. Parce que le péché, le péché comme marquage originel, le péché originel (nous sommes dans le christianisme), donc le péché comme marquage de l'origine, pour en éprouver le réel, il faut un saut qualitatif, même par rapport à l'angoisse. Il n'y a que, dans ce saut qualitatif, en réalité dans un choix, qu'il y a la présence du péché. L'angoisse serait alors la possibilité expérimentée du réel du péché, mais non la donation de ce réel. Où l'on retrouve ce dont je vous avais parlé la dernière fois : l'opposition fondamentale chez Kierkegaard du possible et du réel. L'angoisse ne nous livre pas le réel du péché, qui reste au régime de l'acte, mais on peut dire qu'elle en est le bord immanent certain : l'approximation la plus sûre. Pour Kierkegaard, l'angoisse n'est donc pas corrélée à l'acte de façon immédiate. Elle est un affect de la possibilité de l'acte. Sur le péché, elle ne nous trompe pas. Elle est sûre. Quand nous sommes angoissés, nous expérimentons, de façon absolument sûre, la radicale possibilité du péché, mais nous n'avons pas la présence du marquage originel, dont ce péché est le réel. On pourra donc dire encore, dans les termes que j'essayais de vous proposer ce soir, que, pour Kierkegaard, l'angoisse est clairement plutôt du côté de la contrainte que du côté de l'acte. Elle est l'équivalent d'un formalisme subjectif dont le réel, qui demeure inaccessible, est le péché. C'est bien le péché qui nous angoisse, mais il n'est pas là, nous n'avons que l'expérimentation immanente de sa possibilité.

Alors, que va dire Lacan de l'angoisse ? Comment cette question de l'angoisse, qui pour lui ne trompe pas, va-t-elle se disposer par rapport

à la contrainte et par rapport à l'acte ? Comme le savent beaucoup d'entre vous, Lacan rapporte l'angoisse à un excès de réel. Il y a un blocage de la symbolisation, parce que toute symbolisation suppose un manque et que le manque est bouché. L'angoisse, c'est quand la fonction de l'absence qui me permet de symboliser – le symbole occupe en effet la place de l'absence de la chose, comme le mot « fleur » fait advenir « l'absente de tout bouquet » – quand cette absence, donc, est rongée ou délitée par l'angoisse, comme si le réel se répandait de toutes parts. Lacan en donnera une définition admirable : « l'angoisse est le manque du manque ». On voit bien pourquoi l'angoisse ne trompe pas, puisqu'elle est non seulement liée au réel, mais au réel en excès, au réel tel qu'il vient paralyser la fonction symbolique dans l'ordre du manque. Est-ce que cependant, l'angoisse est le réel lui-même au sens de l'acte ? Non plus ! Dans la conduite de la cure, il ne s'agit pas de délivrer l'angoisse comme telle. L'enjeu de la cure analytique reste que l'acte soit effectif.

Je soutiendrai donc que l'angoisse, pour Lacan, reste aussi, comme pour Kierkegaard, du côté de la contrainte. Je vous rappelle que je nomme contrainte la formalisation qui construit l'impasse où le réel est convoqué comme impossibilité logique. L'angoisse va être aussi de ce côté-là. Ce qui suppose que la conduite de la cure soit un calcul de l'angoisse. Elle est ce qui ne trompe pas, sous réserve qu'on en ait, dans l'espace de la contrainte, une figure calculable. C'est ce que dit expressément Lacan, toujours dans le *Séminaire XI* :

Dans l'expérience il est nécessaire de la [l'angoisse] canaliser, et si j'ose dire, de la doser, pour n'en être pas submergé [et il ajoute, ce qui nous intéresse particulièrement :] c'est là une difficulté corrélatrice de celle qu'il y a à conjoindre le sujet avec le réel.

On dira donc que le dosage de l'angoisse, ce que j'appelle son calcul, vient doubler la question de la symbolisation correcte. Autrement dit : la construction de la contrainte, dans l'espace de la cure, est simultanément, et dans une intrication difficile, la symbolisation correcte, l'élévation de l'impuissance à l'impossible jusqu'au point de non-issue, et un calcul de l'angoisse qui, comme le dit Lacan, est corrélatrice de la conjonction du sujet et du réel.

Comprendre cela est à la fois central et difficile, parce que la construction de la contrainte, et donc de la condition de possibilité de l'acte, va être l'entrelacement de l'impatience de la formalisation et de la patience qu'impose le dosage de l'angoisse. En effet, si vous voulez comprendre la dialectique complète de toute cette affaire, il faut bien

voir que l'angoisse est un blocage de la symbolisation. C'est ce que nous dit directement sa définition : si elle est le manque du manque dans l'excès de réel, c'est précisément qu'elle est constamment productrice d'une paralysie des opérations de la symbolisation, et c'est d'ailleurs proprement son affect. Par contre, le protocole de contrainte lui-même est un protocole de symbolisation correcte. D'où le paradoxe : ce qui ne trompe pas n'est pas la symbolisation, mais son blocage par l'angoisse. Il faut donc mener conjointement la symbolisation elle-même – parce qu'il n'y aura de réel que comme déchet de cette symbolisation – et le contrôle, ce que Lacan appelle le dosage, de cette espèce de contre-symbolisation qu'est l'angoisse, parce qu'elle est aussi ce qui ne nous trompe pas.

On peut récapituler tout cela en deux maximes qui sont quasiment deux impératifs : élever l'impuissance à l'impossible sous l'idéal du mathème – parce que c'est de la formalisation logique qu'il s'agit – venant alors faire bord pour le réel. C'est la dimension formelle de la contrainte : ce que Lacan appelle la symbolisation correcte. Et doser l'angoisse, ce qui suppose qu'une contre-symbolisation opère comme guide, puisque c'est ce qui ne trompe pas dans le procès de symbolisation.

Doser l'angoisse ne se donnera pas comme si on la prenait à la petite cuillère pour la peser et pour la répartir. Où se donne alors le dosage de l'angoisse ? Eh bien, ça se donne dans la symbolisation, parce qu'il n'y a rien d'autre : le protocole, c'est bien élever l'impuissance à l'impossible, par et dans une symbolisation. Le dosage de l'angoisse se donnera dans une caractéristique singulière de la symbolisation qui est sa durée, son rythme, son temps. Ce temps-là va être, lui, normé par le dosage de l'angoisse, ce qui fera que l'angoisse est ce qui ne nous trompe pas sur la symbolisation elle-même, quant à l'organisation immanente de sa durée.

Il y a une précipitation formalisante. La formalisation n'est pas normée quant à son temps. C'est pourquoi on a pu souvent parler, en psychanalyse, des interprétations prématurées, dont l'effet subjectif est calamiteux. Mais le fond de l'affaire est que si vous vous en tenez strictement à la formalisation, il y a une précipitation de la formalisation, précisément parce que c'est une élévation logique, et que vous êtes dans la précipitation inhérente au temps logique. Je dirais volontiers qu'une cure, c'est le mode propre sur lequel le temps logique est bridé par le temps de l'angoisse.

Alors l'acte, dans tout cela ? Eh bien, je proposerais l'énoncé suivant : l'acte, comme effet de bord, est toujours au point de convergence de la précipitation formalisante et de la retenue de l'affect, en l'occurrence l'angoisse. Je prends « retenue » ici au sens où, dans retenue, vous avez l'idée de quelque chose qui, ne nous trompant pas, retient, dans son temps même, la précipitation formalisante. L'acte se situe dans ce point focal où la précipitation formalisante et la retenue de l'affect construisent une non-issue praticable, si je puis dire, une non-issue qui, effectivement, peut se précipiter dans la figure de l'acte.

Du point de vue du psychanalyste, on peut le dire ainsi : le désir du mathème, que je crois inhérent à la possibilité de la symbolisation correcte, s'effectue comme désir contrarié. Contrarié par quoi ? Contrarié par ce qui ne trompe pas. C'est vraiment cela la psychanalyse, et avec elle le psychanalyste : le désir du mathème, le désir du savoir transmissible, contrarié par ce qui ne trompe pas, mais qui là est de l'ordre de l'affect. Et cette contrariété est à mon sens tout le point de l'éthique de l'analyse : « Ne cède pas sur ton désir ! », d'accord ! Sauf que, en tant que désir du mathème (on disait autrefois désir de l'interprétation), il est contrarié justement. Donc, l'impératif se dit aussi : ne cède pas non plus sur ce qui contrarie ton désir, ne cède pas sur ceci que l'acte ne sera attesté ou avéré que pour autant qu'auront pu se croiser la précipitation formalisante et le dosage de l'angoisse.

C'est pourquoi, la prochaine fois, nous examinerons tout cela sous un autre angle d'attaque : la fameuse question de l'éthique de la psychanalyse.

VIII

31 MAI 1995

Je voudrais dès à présent vous signaler un livre remarquable, qui méritera une méditation particulière de notre part : le livre de Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire*, sous-titré *Lacan, la science, la philosophie*. Nous discuterons avec lui de ce livre, le 14 juin, dialogue situé le dernier jour de nos rencontres, et auquel on peut attribuer le sens d'une sorte de supplémentation critique. Ce qui, du coup, laissera prendre à notre propos d'aujourd'hui un tour provisoirement conclusif.

Le réel ne se connaît pas, nous dit Lacan, il se démontre. Pourquoi est-ce décisif ? Parce que c'est évidemment au cœur de cette démonstration qu'il y a l'irréductible singularité de l'acte analytique. Pour le dire autrement, il faut toujours rappeler que l'acte est ce qui soustrait la psychanalyse à toute visée éducative. Le propos lacanien, même s'il se présente sous le signe du discours, est précisément distant, bien entendu, du discours de l'université, mais plus profondément distant de toute visée éducative. Et c'est d'ailleurs une donnée antiphilosophique. Car on pourrait établir que la conviction de Lacan – conviction qu'on peut aisément partager –, c'est qu'il y a dans la philosophie une pulsion éducative. Après tout, le dispositif platonicien, considéré comme fondateur, peut être perçu comme un dispositif éducatif. À cette visée éducative de la philosophie, même en prenant « éducation » en un sens aussi noble que possible, s'oppose ceci que la psychanalyse, fût-ce dans son discours, est rupture au regard de toute visée éducative. Lacan le dit, avec la plus grande fermeté, dans un texte qui est la clôture du Congrès de 1970. Il dit : *Ce qui me sauve de l'enseignement, c'est l'acte*.

Bien entendu, si Lacan explique que l'acte le sauve de l'enseignement, c'est évidemment qu'il en était menacé. Il a fallu qu'il

en soit sauvé. Nous avons, comme toujours chez Lacan, à la fois des équivoques, des lisières, et leur mise en évidence. Qu'il y ait donc quelque chose, non seulement dans la psychanalyse, mais dans sa position au regard de la psychanalyse, qui, à un moment donné, se situe aux lisières du discours de l'université, Lacan le sait parfaitement. Mais ultimement, il en est sauvé par l'acte. Alors, cette disposition antiphilosophique raccordée à l'acte – l'acte impliqué ou exigé dans la démonstration du réel – se contrapose trait pour trait à ce que Lacan tient pour les défaillances constitutives de la philosophie. Ce sera, pour nous, une manière de synthétiser ce qui a été dit.

D'abord, première défaillance, le philosophe est bouché aux mathématiques, alors que le processus analytique a pour visée propre d'élever l'impuissance à l'impossibilité logique. Cette élévation à l'impossibilité logique se tient nécessairement sous l'idéal de la formalisation. C'est le point du mathème, et le point du mathème se contrapose au bouchon mathématique qui obscurcit l'éducation philosophique.

Deuxième point : la philosophie s'abandonne à l'amour de la vérité. Alors que le processus analytique résilie cet amour, parce qu'il fait venir la dimension d'impuissance de la vérité. Dimension d'impuissance de la vérité, dont, de fait, le nom théorique est castration. Il faudrait donc, que, si amour de la vérité il y a, en dernier ressort, il se présente comme amour de la castration. Alors que la philosophie fait comme si pouvait exister un amour de la vérité comme plénitude. En quoi elle est, dans son amour même, une imposture.

Enfin, troisième défaillance : la philosophie bouche le trou de la politique. La psychanalyse va pointer l'imaginaire de cette occultation, l'imaginaire de ce bouchage, et proposer, en filigrane, une théorie du collectif, de ce qui mériterait, enfin, au delà de la compulsion dissolutive, le nom d'École de Psychanalyse.

Je voudrais revenir un moment sur ce dernier point. Au fond, à quoi Lacan en est-il arrivé sur la théorie du collectif, la théorie de l'organisation, la théorie du groupe ? L'essentiel me paraît être que la thèse lacanienne finale, c'est qu'il n'y a aucune autre pertinence pour un collectif quelconque qu'une brève séquence de son faire. Et de son faire explicite, de sa capacité empirique à produire un savoir transmissible, à produire du mathème. Par conséquent – c'est un point

essentiel – la pensée ultime de Lacan est qu’il n’y a pas de légitimité intrinsèque à la durée d’un collectif quel qu’il soit. En particulier, le projet de faire quelque chose relève du semblant. Parce que là, il faut évidemment distinguer le projet de faire quelque chose, qui est déjà bouchage du trou, et le faire quelque chose, qui est attestable en immanence, et qui semble légitimer la coagulation provisoire du collectif. Dans *Monsieur A*, c’est cette directive qui est le dernier mot sur la question. Je cite :

Collez-vous ensemble, le temps qu’il faut pour faire quelque chose, et puis, dissolvez-vous après, pour faire autre chose.

Le problème, c’est qu’on pourrait appeler politique, en un sens assez générique, on pourrait plus précisément appeler « organisation politique » la capacité d’un collectif de passer d’une chose à une autre. On pourrait démontrer que « politique » ne peut signifier qu’on se colle ensemble le temps de faire quelque chose. Ça, c’est peut-être un mouvement, peut-être tout ce qu’on veut : un groupe, ou un groupement, ou une troupe, ou un attroupement. Mais cela ne peut pas être une organisation au sens politique du terme, parce que l’organisation politique n’est précisément requise que du point où il y a la nécessité de passer de quelque chose à autre chose. Si on la définit ainsi, la politique, on dira que la thèse finale de Lacan, c’est que, quant au réel, il n’y a pas politique. Je veux dire : il n’y a pas d’autre politique que celle dont le trou est bouché par la philosophie. Je dirais même que – ce n’est pas l’expression de Lacan – sa pensée profonde, c’est qu’il n’y a pas de politique du tout ; il n’y a que de la philosophie politique. Et les organisations qui se croient politiques sont en réalité des organisations philosophiques. La conséquence, Lacan l’a tirée à l’époque, à propos de la Cause freudienne, en déclarant qu’elle ne durera que par le temporaire. Il semble que depuis, dans pas mal d’écoles psychanalytiques, on ait plutôt choisi de temporiser par la durée. Peut-être est-ce qu’on a voulu à tout prix faire de la politique ? Voire de la philosophie ?

Vous voyez que l’acte analytique, finalement, dans l’ordre triple de la mathématique, de l’amour et de la politique, autorise que soit raturée la prétention fondatrice de la philosophie. Conclure sur une antiphilosophie, c’est toujours conclure sur son acte propre et sur l’éthique de cet acte. Ici, c’est de l’acte analytique qu’il s’agit, dont le lieu propre est la singularité d’une cure psychanalytique, laquelle se

joue à deux, l'analyste et l'analysant, et dont l'épreuve est le réel d'un Sujet.

Nous avons dit que, dans la cure, une procédure de dosage de l'angoisse double la procédure de la symbolisation correcte. Comme par ailleurs, l'angoisse est un blocage de la symbolisation, il va falloir, dans le processus, manier conjointement la symbolisation correcte qui constitue le point d'impasse du réel, et doser sa contrariété, si je puis dire, par l'angoisse, laquelle demeure ce qui ne trompe pas.

Vous voyez donc l'extrême tension : ce qui ne trompe pas, ce n'est pas la symbolisation, c'est le temps de la contre-symbolisation. Le processus analytique, saisi quasiment comme dispositif expérimental, l'expérience analytique comme réseau de l'acte, est une expérience absolument singulière, irréductible, méthodique ; ce n'est pas une charlatanerie inspirée. C'est vraiment un protocole méthodique. C'est de l'ordre du pensable, ce qui se passe là. Ce pensable finalement – et là, nous parlons de la cure elle-même –, c'est celui d'une contre-symbolisation normée comme signe de ce qui ne trompe pas, et naturellement, d'une symbolisation correcte menée jusqu'à son point d'impasse, qui est son point réel. C'est-à-dire jusqu'à sa limite, parce qu'une symbolisation correcte ne consiste pas simplement à produire des symbolisations. S'il faut mener la symbolisation jusqu'à son point d'impasse, parce que là seulement s'avère possible le conjointement au réel, cela veut dire que la symbolisation doit être menée jusqu'au bout. Mais en même temps, il faut qu'il y ait une maîtrise de la contre-symbolisation en tant qu'elle est le signe de ce qui ne trompe pas, y compris le signe de ce qui ne trompe pas quant à la symbolisation. Ce qui signifie que l'acte analytique va nécessairement être au point de convergence de la précipitation formalisante, qui cherche l'extrême, ou le bout de la formalisation, et de quelque chose comme une retenue de l'affect, de l'affect qui ne trompe pas. Parce que l'angoisse doit être dosée, sinon vous allez capoter dans un excès de réel. Et capoter dans l'excès de réel se donnera comme passage à l'acte. En réalité, l'acte, au sens analytique, est tout le contraire du passage à l'acte, lequel est de l'ordre du symptôme. L'acte est ce dont, précisément, il n'y a nul passage. La retenue de l'affect, c'est aussi pour que l'acte ne soit pas définitivement ruiné par le passage à l'acte.

Dans tout ça, le désir du mathème, du savoir pur, est le désir de l'analyste, de l'analyste lacanien. Et le désir du mathème, c'est bien le désir que la symbolisation correcte aille jusqu'au bout, parce que ce

n'est qu'à ce bout que, mise en impasse par son réel, elle peut donner lieu à mathème. Donc, le désir de l'analyste, c'est le désir du mathème ; mais il ne peut s'effectuer que comme désir contrarié. C'est la formule que je vous ai proposée. Il ne peut s'effectuer que comme désir contrarié, parce que sinon, on a affaire, unilatéralement, à la précipitation formalisante. Et comme la retenue de l'affect, de l'angoisse, vient à manquer, on se trompe, on est trompé. On est trompé par qui ? On est trompé par l'analysant. Qui est là pour ça ! Et cette contrariété – le fait que le désir du mathème ne puisse s'effectuer que comme désir contrarié – c'est tout le point de l'éthique de l'analyse. L'impératif est : ne cède pas sur le caractère contrarié de ton désir. Ce qui en la circonstance est la même chose que le fameux « ne cède pas sur ton désir », parce que le désir de l'analyste est, dans son essence, un désir contrarié s'il est réellement le désir d'un véritable analyste, en tant que, sous sa conduite, la cure produit un effet de réel indubitable et transmissible. On peut dire que la contrariété du désir de l'analyste est supportée par la contrariété entre maîtrise et angoisse. Je pense que l'analyste est un maître angoissé. Il n'est pas celui qui éprouve l'angoisse, bien qu'il puisse l'être aussi. Je dis « maître angoissé » au sens du maître qui prend sur lui la retenue de l'affect dans son articulation de contre-symbolisation à la symbolisation correcte. Sous ces conditions-là, finalement, il est à la mesure de son acte.

C'est en ce point, à mon sens, en ce point qui se nomme l'éthique de la psychanalyse, la conduite de la cure, oui, c'est là que l'antiphilosophie de Lacan fait butée sur quelque chose. Tel est mon diagnostic. Parce que le problème est : quel dispositif de pensée représente la contrariété en question ? Dans quel dispositif de pensée peut-on représenter cette contrariété ? Vous avez bien constaté que je n'ai fait pour l'instant que la décrire. Quel dispositif de pensée représente le mode propre sous lequel le désir du mathème est pris dans le dosage de l'angoisse ? Comment s'ajustent la symbolisation correcte, dont l'acte est le déchet, et la contre-symbolisation normée qui, seule à vrai dire, fixe quelque chose comme le temps de conjointement du sujet au réel ? Parce que, si vous y réfléchissez bien, la symbolisation correcte comme telle ne fixe aucun temps. Le mathème est sans temps, dans son essence. Ce qui fait qu'il y a un temps, ce n'est pas qu'il y ait le désir du mathème, c'est que ce désir soit contrarié. Donc le temps est nécessairement le temps du dosage de

l'angoisse. Le temps de la cure, ce n'est pas le temps de la symbolisation, c'est celui de la contre-symbolisation. Il faut donc convenir que ce qui fixe le temps – et vous voyez pourquoi nous nous approchons invinciblement de l'épineuse question du temps de la cure, du temps de la séance, court ou long –, ce qui fixe le temps, ce temps étant ici celui du conjointement du sujet à son réel, relève des procédures négatives de dosage de l'angoisse.

En ce point, auquel Lacan nous conduit, on attend une nouvelle pensée de la cure comme telle. C'est-à-dire, disons-le, quelque chose comme de nouvelles règles. Et pourquoi ? Parce que si l'analyse est une pensée – « pensée » signifie ce qui n'est ni théorie, ni pratique, mais ce en quoi théorie et pratique s'indiscernent –, l'espace de cette pensée est l'acte mis en jeu dans le processus analytique. Et nous savons bien que c'est Freud qui atteste que cet acte a eu lieu dans l'histoire. Qu'il y a de l'acte. Mais, avec Lacan, nous avons un profond déplacement, bouleversement, remaniement des enjeux, du lexique, des connexions de l'espace général des choses. Il faut tout de même bien voir ça ! À vrai dire, ça ressemble peu à Freud. Or, c'est en définitive bizarrement silencieux sur la pensée. Sur la pensée, au sens où je viens de dire que la pensée, c'est le processus lui-même. Il y a une méditation de Lacan sur l'organisation. Il y a des méditations suivies de Lacan sur le protocole de la passe – on en a parlé –, sur quel dispositif permet d'attester qu'il y a eu de l'analyse. Il y a des analyses locales foudroyantes. Mais, Lacan n'a pas écrit : que faire ? Je le dis parce qu'à diverses reprises il se compare à Lénine. Il dit qu'il est le Lénine dont Freud est le Marx. Je vois bien comment Lacan a écrit tout le reste de l'œuvre de Lénine. Il a écrit par exemple : « L'Impérialisme de Chicago, stade suprême de la perversion de la psychanalyse. » Il a écrit : « L'État [c'est-à-dire le symbolique] et la Révolution [c'est-à-dire le réel]. » Il a écrit sur l'idéologie, je veux dire sur l'imaginaire. Il a écrit : « Comment nous organiser ? » Il a écrit aussi : « Il faut dissoudre », c'était la pensée de Lénine en septembre 1917 : il faut dissoudre, le parti est une cochonnerie. Il a écrit tout cela, mais pas : « Que faire ? ». Ses héritiers le savent bien, parce qu'ils ne savent pas quoi faire. Ils savent s'organiser, ils savent lire, ils savent étudier, ils savent probablement aussi analyser, évidemment – je ne suis pas en train d'injurier les analystes –, ils savent tout cela. Mais que faire ?, en un sens lacanien, ça, personne ne le sait. Il y a sous le lacanisme, et après le lacanisme, en vérité, un mystère de la cure, dont tout le monde est saisi. Chacun dans son coin

bricole comme il peut : un peu de long, un peu de court, un peu de Freud. Mais que faire ? Je veux dire : que faire d'autre ? Oui, que faire d'autre, parce que, « faire », veut toujours dire cela : que faire d'autre ? Cela aurait dû devenir, dans une disposition antiphilosophique, la question centrale de Lacan. On a fait tout un plat des séances courtes, ultracourtes, voire inexistantes... je serais très heureux qu'il y ait un concept lacanien de la séance inexistante, de la séance courte, de la séance ultracourte... mais il n'y a pas ! Il n'y a pas. En fait, rien chez Lacan ne dispose ou ne fonde quoi que ce soit quant à ces questions. Et même quelques textes, ici ou là, nous suggèrent que l'on fasse comme on veut, après tout. Oui, mais !... est-ce qu'on peut dire cela ? Est-ce que, lorsque le dispositif de pensée est celui dont nous venons de tenter de parler, on peut dire cela au point de la question : que faire ? À mon sens, objectivement, c'est une irréductible faiblesse de l'héritage de Lacan. C'est sûr. Et spécialement quant à son destin organisé. Parce qu'il n'y a pas, dans l'ordre du pensable, quelque chose qui pourrait s'appeler une conduite lacanienne de la cure. Vous me direz : c'est le retour à Freud. Non, non ! Le retour à Freud ne suffit pas. Lénine, ce n'est pas le retour à Marx ! Parce qu'il y a bien un moment où il faut que la nouveauté de la pensée s'atteste dans la singularité du réseau de l'acte. Il n'y a sinon rien pour cimenter le collectif autour du faire analytique, c'est-à-dire autour du lieu de l'acte. Nous savons bien qu'il n'y aura jamais de règles de l'acte. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de règles du lieu de l'acte. Et l'expression « discours analytique », ou discours de l'analyste, employée quelquefois par Lacan comme quasiment synonyme de psychanalyse, est tout de même, sur ce point, équivoque. Parce que « discours analytique », au sens où nous pouvons l'entendre dans le legs de pensée de Lacan, ne nous délivre pas la réponse déployée à la question : que faire ? Et donc pas non plus exactement à la question : que penser ? Si on admet « penser » en son sens rigoureux, c'est-à-dire là où théorie et pratique s'indiscernent.

Le sentiment que j'ai et qui complèterait l'analyse de l'antiphilosophie est le suivant : l'antiphilosophie s'étaye toujours d'une proclamation de l'irréductibilité de l'acte, et, au nom de l'acte, stigmatise la philosophie dans sa prétention fondatrice à disposer partout la colle du sens. Eh bien, j'ai le sentiment que ceci s'accompagne toujours d'une relative indétermination, en pensée, du lieu de l'acte. Et ce, pour une raison fondamentale, qui est la

conviction, chez tous les antiphilosophes, que si l'on s'avance dans la détermination théorique du lieu de l'acte, on va être reconduit à la philosophie. Et que là, nous bouclons la boucle. Après tout, l'antiphilosophie commence par une césure ou une béance opérée ou diagnostiquée sur le corps de la philosophie ; c'est en ce sens qu'elle se constitue toujours comme le maître du philosophe. Qu'il enseigne que le philosophe ne veut pas avoir à connaître de la jouissance (Lacan), qu'il abstrait l'existence (Kierkegaard), qu'il ignore le Dieu réel (Pascal), qu'il soit ennemi du sentiment et la voix du cœur (Rousseau), et ainsi de suite, il y a cependant toujours un moment où l'antiphilosophe, déployant le réseau de l'irréductibilité de l'acte, c'est-à-dire organisant le propos de sa propre maîtrise, est à son tour menacé d'un renversement philosophique, parce que le protocole dominateur de la légitimation de son acte, et en particulier la détermination du lieu de cet acte, finissent par relever eux aussi de l'argumentation discursive et du concept, c'est-à-dire finissent par être philosophiques, tout simplement.

Oui, tout se joue sur la question du lieu de l'acte. De ce que j'appellerais son réseau : qu'est-ce qui règle le réseau par quoi l'acte vient à son impossible nécessité ? C'est la question : que faire ? Et on ne va tout de même pas répondre à la question que faire ? : faites l'acte analytique ! Ce serait bête ! Que faire ? veut dire : quelle détermination en pensée dois-je soutenir quant au lieu de l'acte ? Ou en termes lacaniens : qu'est-ce qui dispose le mieux possible, sans aucune garantie mais le mieux possible, le désir contrarié de l'analyste ? Quelles règles neuves peuvent au moins encadrer le rapport de la symbolisation et de la contre-symbolisation ? Que faire si je suis un analyste lacanien ? Que faire d'autre que ce que tout le monde a toujours fait depuis Freud ? Mais déterminer ce point-là, c'est finalement répondre à la question : *que penser ?*. Or, c'est trop pour un antiphilosophe. C'est trop philosophique. C'est le point où réapparaît le péril de la philosophie.

On sait bien, par exemple, que, chez Pascal, l'acte est la question de la conversion. Avant toute pensée, il faut se convertir, il faut croire. On sait que la structure pensable de cette conversion, c'est la structure du pari. Le pari, c'est le temps de l'acte véritablement saisi dans son lieu. Parce que le pari est une argumentation rationnelle, la proposition d'un calcul dont il est évident qu'il ne constitue pas l'acte lui-même de la conversion, mais en dispose le lieu. On voit bien la corrélation de

l'acte et de son lieu dans l'espace de la proposition du pari. Mais... mais, pourquoi parier ? Voilà, c'est toujours la question qui vient en butée pour Pascal. Le libertin peut répondre : moi, je ne parie pas ! Je n'ai pas envie de parier ! Même de votre calcul, je m'en fous ! Alors, on voit bien que la question : que faire ? elle est là. C'est-à-dire, que faire pour qu'il veuille bien parier ? Ce n'est pas tout, une fois qu'il parie, de voir qu'il va parier pour Dieu. Il faut qu'il parie d'abord. Et là, c'est la question du processus, c'est la question du lieu, du réseau de l'acte. Et dans Pascal, il n'y a rien, ou rien qu'une maigre philosophie argumentative sur le point que parier pour Dieu rapporte plus que ne pas parier. C'est très faible ! C'est en butée. En fin de compte, il n'y a pas de légitimation possible, en pensée, du lieu décisif de l'acte pascalien – la conversion –, lieu qui est la figure du pari. Parce que la question de savoir comment vous amenez quelqu'un au pari ne s'infère pas du pari lui-même, et retourne irrésistiblement vers les méthodes de la persuasion philosophique.

Vous voyez comment cette question est identique à celle que je pose relativement à la conduite de la cure. Bien sûr, de l'acte analytique, il faut qu'il y ait un lieu. Mais ce lieu, c'est quoi finalement, dans sa nouveauté ? On voit très bien la difficulté, le point où la menace d'un retour de la philosophie se fait jour. Si Pascal s'engageait dans la question : pourquoi parier ?, il y aurait une réponse possible, qui serait de montrer que le libertin est malheureux. Ce serait la seule solution. Seulement, la thèse selon laquelle le libertin est malheureux, plus malheureux que le sage, est une thèse fondatrice de la philosophie. C'est exactement la thèse de Platon : le méchant est malheureux. C'est pourquoi, pour Socrate, ça marche, parce qu'il peut dire aux gens qui ont le choix entre devenir des tyrans jouisseurs ou des sages philosophes, il peut leur dire : le bon côté, c'est le mien ! Je vais vous dé-montrer que d'un côté il y a le bonheur et, de l'autre, il y a le malheur. Si donc vous voulez commencer à établir que le libertin est malheureux, vous êtes dans la philosophie jusqu'aux oreilles ! Et Pascal, qui est un personnage d'une extrême rigueur, ne va pas s'engager dans cette voie-là. Il ne va pas montrer que celui, et celui-là seul, auquel est destiné ce pari, le libertin endurci, est malheureux, et qu'en se convertissant, il devient heureux. Du coup, nous ignorons comment il peut s'y prendre pour amener le libertin au lieu du pari. Vous n'avez donc pas, non plus, de « que faire ? » pascalien.

Une interruption : *Il n'y a pas plus de « que faire ? » socratique quand Calliclès refuse de parler. Il y a aussi une butée.*

Attention ! Votre comparaison est boiteuse ! Il y a un « que faire ? » socratique, parce qu'à la différence du libertin pour Pascal, Calliclès n'est aucunement l'interlocuteur de Socrate, celui qu'il veut amener à la détermination philosophique de l'Idée. Si bien que quand Calliclès ou plus encore Thrasymaque refusent de parler, ce n'est pas un problème pour Socrate de les abandonner à leur triste sort, parce qu'on sait que ce qui compte, ce sont les jeunes gens qui sont en enjeu entre eux – les sophistes – et Socrate. Et ceux qui sont en enjeu entre eux et Socrate voient bien ce qui se passe : ils voient qu'à un moment donné, Calliclès ou Thrasymaque doivent la boucler, et que Socrate, resté maître du terrain, démontre que le bonheur est de son côté. Voilà ! Il n'y a pas du tout une situation symétrique. Pascal, lui, veut convertir le libertin, alors que Socrate n'a aucunement l'intention de rallier les sophistes. Il veut seulement montrer aux jeunes qu'on peut leur clouer le bec et passer aux choses sérieuses.

Une deuxième contestation : *Je crois qu'il y a un lieu de l'acte pour Lacan, c'est une situation qui tient, qui est consistante, au point même de la coupure.*

Si vous me dites que l'acte, c'est la coupure dans l'espace consistant d'une topologie, j'entends bien, mais il s'agit alors d'une pensée formelle de l'acte, qui ne dit rien sur le « que faire ? » quant au processus par lequel on se gouverne pour tisser la consistance de telle sorte que le Sujet y soit confronté à l'absence d'autre issue qu'une coupure. Ça ne dit rien sur le « que faire ? ». Couper un nœud est une opération terminale de la cure, mais dire cela ne nous avance aucunement quant aux règles nouvelles du processus, qui contraignent à cette coupure tout en dosant l'affect qui ne trompe pas sur l'état du processus lui-même.

Une insistance : *Et l'interprétation ?*

L'interprétation est si peu une réponse à notre question, que Lacan aurait plutôt pour règle – mais ce n'est pas non plus ce qu'il dit – d'interpréter le moins possible. De là du reste qu'on est toujours tenté – les analystes lacaniens sont tentés – d'interrompre la séance exactement là où l'évidence d'une interprétation semble s'imposer.

D'où les séances courtes. Mais Lacan n'a rien proposé qui constitue la pensabilité d'une règle sur ce point. Aujourd'hui encore on peut toujours soutenir que court ou pas court, cinq minutes ou une heure, peu importe. Mais ce n'est pas vrai que peu importe, à la fin des fins ! La question « que faire ? » importe absolument. Je n'ai aucune idée de comment répondre à cette question. Mais j'ai une idée sur la signification, dans un dispositif antiphilosophique, de l'absence de toute réponse. J'ai une idée sur le silence de Lacan concernant les formes effectives, les règles d'action, qui donneraient sens à cette éthique de la psychanalyse, dont il a forgé le nom, si on entend ce nom, comme on le doit, en tant qu'il se rapporte à une conception renouvelée de la conduite de la cure. On sait très bien qu'il y avait une morale réglementaire et objectiviste de l'Internationale de Chicago qui normait la cure, comme s'il s'agissait d'un dispositif technique, avec un système de conditions quantifiées. Et l'on sait très bien que Lacan estimait, à juste titre, qu'il y avait là un oubli radical de ce qui était en jeu dans l'acte analytique. Mais à ce dispositif réglementaire, objectiviste, technicisé dont il a estimé qu'il était devenu un dispositif d'adaptation au réseau social dominant, il n'a pas opposé autre chose que des conceptions ou très parcellaires, ou trop générales.

Quelqu'un intervient : *Il y a tout de même pour moi, un signifiant : l'analyste fait le saint ! C'est pour moi une réponse à la question « que faire ? ».*

Tu renvoies là à la posture de l'analyste, à une sorte de paradigme subjectif. Mais ce dont on parle, sous le chef de la question « que faire ? », n'est pas exactement cela. C'est la question de la texture du processus lui-même, des règles de ce processus. Point sur lequel Freud s'était engagé maintes fois, et de la façon la plus précise.

Le questionneur insiste : *Faire le saint : il ne vaut mieux pas au départ. C'est-à-dire qu'inauguralement, l'analysant se met ailleurs. Donc, ça dit bien ce qu'il faut faire...*

Mais non, ça ne dit pas ce qu'il faut faire ! Ça ne fait que décrire la trajectoire générale de la cure. L'analyste, de la posture du sujet-supposé-savoir, très proche d'une posture de maîtrise, et favorisant au départ le transfert, doit accepter d'en venir à la « déchéation », au statut de reste abject, à une position de désêtre en effet comparable à

certaines figures ascétiques de la sainteté. C'est là la description d'un idéal subjectif, mais ça ne dit rien de ce que peut être la norme renouvelée du processus effectif de la cure. Ça ne le dit pas ! Pourquoi n'y a-t-il pas de règles ? Est-ce que la conception qu'a Lacan de la cure est de dire qu'elle est dérégulée ? Je ne le crois pas. Rien n'indique que ce soit cela qu'il pense. On est quand même étonné qu'il ait donné tant de règles et de protocoles sur les questions du collectif, de ce qu'est un analyste, sur les conditions de fonctionnement de l'organisation, etc., mais rien, ou presque, sur la cure elle-même. Pour moi, c'est un paradoxe extraordinaire. Sauf à supposer qu'elle est pareille à ce qu'elle a toujours été. Mais à ce moment-là, on ne répond pas à la question : que faire d'autre ? Ce que tu dis est tout à fait juste, mais on peut alors penser : cela a toujours été comme ça. La cure freudienne, pour autant qu'elle existait, c'était ça. Donc, de ce point de vue, Lacan ne serait pas une étape de la pensée. Parce que si le nom « Lacan » ne désigne qu'une réinterprétation du dispositif freudien de la cure, un retour fondé à Freud, ce n'est pas une étape de la pensée, au sens où l'on parle ici de pensée. Lacan, alors, n'est pas le Lénine de Freud. Si en revanche Lacan est le nom d'une étape de la pensée, ce doit être une révolution dans la révolution, comme dirait l'autre. Et je pense, moi, que tel est le cas. Mais ce que je constate, c'est que Lacan ne dit pas en quel sens, concernant la conduite de la cure, il propose réellement une révolution dans la révolution freudienne. Sur ce point précis, il ne le dit pas. Et c'est ce qui fait butée dans son propre dispositif.

Quelqu'un d'autre objecte vivement : *Lacan a tout de même écrit un très long texte sur la direction de la cure...*

Mais il n'y a rien sur la direction de la cure dans le texte *Sur la direction de la cure* !

Protestations dans la salle.

Il n'y a rien ! Lacan a parlé maintes fois de la direction de la cure, de ce que toute sa pensée provient de la clinique, mais qui, lisant le texte *Sur la direction de la cure*, peut se considérer comme un lacanien unifié avec les autres sur la question de la cure ? Personne...

L'objectrice, plus fermement : *Mais peut-être qu'il ne cherchait pas cette unification. Je pense même que Lacan a considéré une*

éventuelle pensée unifiante comme un danger. Je l'ai lu comme cela. C'est un point très important. Il a même une certaine méfiance à l'égard de la pensée unifiante. Et il le dit dans plusieurs séminaires. Il est même assez proche du pari de Pascal dont vous avez parlé. Il dit de la cure qu'elle est une cause perdue. Et que c'est véritablement la seule chance que nous ayons d'aller mieux. Là, il y a quand même chez Lacan l'approche d'une direction qui peut sembler à l'opposé de ce qu'est une norme, mais qui, pour moi en tout cas, est une garantie, comment dire, une certaine garantie, justement, parce que ce n'est pas une pensée unifiante.

Une pensée qui n'est pas unifiante, pour moi, n'est pas même une pensée, si par pensée, encore une fois, on entend ce qui unifie dans un processus actif la théorie et la pratique. Et comment peut-on se dire le Lénine de Freud, si on ne propose pas une nouvelle figure de l'unité d'action, fût-ce dans la cure ? À quoi sert de fonder une École ? Évidemment, nombre de lacaniens, ou qui se disent tels, tirent quelques avantages de faire croire que la complète indistinction où ils sont laissés quant au problème de la direction de la cure est précisément le véritable enseignement du maître. En effet, il semble enseigner sur ce point qu'il n'y a rien de précis à enseigner. Pourtant, quand Lacan a voulu dire des choses sur toutes sortes de points, il les a dites. On peut donc se demander, après coup, ce que signifie que, sur le lieu de la pensée, sur les procédures pratiques, sur ce qu'en politique on appelle « le style de travail », Lacan soit si réservé. Bien sûr, les gens de Chicago avaient défini des normes qu'on pouvait considérer comme totalement bureaucratisées. Il a condamné, en gros, le révisionnisme théorique que cette bureaucratisation moralisante exprimait. Mais encore une fois, le contraste est saisissant entre le détail dans lequel il rentre sur les questions d'organisation, et la maigreur de ce qui est dit quant au processus de la cure en tant que tel. Ce n'est pas vrai que tout ce qui concernait la pratique lui était indifférent. Sur les déviations, sur la nature des organisations, normatif, il savait l'être, et comment ! Mais la cure ? Il a été attaqué, d'emblée, de toutes parts, sur la question de la durée des séances. Mais *motus et bouche cousue* là-dessus, comme sur tous les points, pratiquement, qui se rattacheraient à la lisibilité du processus de la cure.

Mon hypothèse est que le désir contrarié, dont nous parlions comme lieu de l'éthique de la psychanalyse, inclut, si on veut en

donner une assignation locale pensable, une théorie du temps. Voilà. Une théorie du temps, c'est-à-dire du temps de l'acte. Parce que, en fin de compte, c'est de ça qu'il s'agit. Je vous l'ai déjà laissé entendre : ce qui fixe le temps, ce n'est pas la formalisation correcte et son impasse, mais l'autre versant, c'est-à-dire la contre-symbolisation organiquement liée au dosage de l'angoisse. C'est donc la dimension de l'affect qui fixe le temps. Évidemment, ce n'est pas séparable, c'est même entièrement intriqué au processus de l'interprétation ; mais c'est de ce côté-là que se détermine le temps. Une théorie du temps qui ne soit pas justement une théorie du temps logique.

Prenons très au sérieux le fait que le dernier Lacan cherche tant du côté de l'espace. C'est très frappant : tout l'investissement en pensée du dernier Lacan est du côté de l'espace. Y compris la théorie de l'acte qui, sous les espèces d'une coupure dans des surfaces non orientables, cherche son paradigme spatial. Et à nouveau, l'esprit antiphilosophique montre son nez. Car on pourrait montrer que, dans une antiphilosophie quelconque, l'inouï de l'acte a toujours pour attribut qu'il est soustrait au temps. Ou plus précisément d'être quelque chose comme l'assurance non temporelle du temps. C'est pour cela que Hegel, pour qui le temps est l'être-là du concept, est l'ennemi mortel de tous les antiphilosophes, pour qui l'acte, justement, est l'essence intemporelle du temps.

Lacan compare souvent sa topologie à l'esthétique de Kant. Il dit que sa topologie est un remaniement, une réfection esthétique et en même temps critique de l'esthétique transcendantale du temps, c'est-à-dire de la théorie kantienne de l'espace et du temps. Il y a ici une esthétique antiphilosophique dont je dirais volontiers qu'elle est une métaphore spatiale de l'éternité, ou quelque chose comme ça. Lacan s'oppose à la philosophie, en particulier la philosophie contemporaine, parce qu'elle est toujours supposée soutenir la dimension constitutive du temps. Si vous prenez sa topologie, au fond, comment présente-t-elle l'acte ? Elle le présente comme coupure instantanée, a-temporelle, d'une configuration paradoxale de l'espace. Mais vous ne pouvez tirer de cette vision aucune théorie du temps, parce que la coupure instantanée n'est en rien une temporalisation de la figure spatiale paradoxale. Elle en est le défaire. C'est tout. Il me semble que la topologie, la destination topologique de l'ultime Lacan, produit la pensée d'un espace général paradoxal – disons, ni kantien ni euclidien – tel qu'aucun domaine ne soit préservé de ce que sa vérité est ailleurs.

C'est ça, la figure d'une spatialisation intégrale : c'est qu'il y ait une spatialité telle que tout domaine qui s'y trouve institué est tel qu'il faille, en torsion, ressaisir un autre domaine pour pouvoir y mi-dire sa vérité.

Dans *Radiophonie*, je cite un passage précis, où Lacan essaie d'expliquer pourquoi il a fait de la topologie :

Je n'ai articulé la topologie qui met frontière entre vérité et savoir qu'à montrer que cette frontière est partout [puis il ajoute] et ne fixe de domaine qu'à ce qu'on se mette à aimer son au-delà.

Aimer son au-delà... Telle est la prescription : que tout lieu est aussi son hors-lieu. Subjectiver un domaine de la pensée est aimer en lui que tout lieu ne soit jamais que la torsion de son hors-lieu. De même que tout point est hors-ligne. C'est bien conforme à l'ultime éthique du silence lacanien : le silence de l'époque où il ne fait plus que montrer des nœuds. C'est-à-dire où il n'y a plus qu'à montrer l'espace du hors-lieu, qui est la spatialisation intégrale, ultime. Ce que l'on pourrait appeler la topologie généralisée, comme une esthétique transcendantale sans le temps. L'antiphilosophie lacanienne, dans une tension quasi silencieuse, soutient qu'une coupure dans la torsion spatiale fera l'économie de toute règle du temps. C'est ça son désir, son désir quant au lieu de l'acte. Il est bien vrai que la philosophie y oppose, depuis toujours, l'impératif du long détour. C'est une expression platonicienne.

Il y a une balance finale, là. Accordez-moi le temps de montrer qu'au fond chez Lacan, il y a un côté « je fonde ». Je fonde, dit-il, *seul comme j'ai toujours été, je fonde*. Son « je fonde » me semble philosophique. Philosophique parce qu'il promet un temps : « je fonde » annonce un temps nouveau. C'est philosophique parce que, même sans le thématiser, la fondation est instauratrice d'un temps qui tolère le long détour. Même si en réalité après, très vite, Lacan ne le tolère pas. La fondation comme telle est toujours du côté du temps long, elle est du côté de la philosophie.

Puis, vient un « je dissous ». Et le « je dissous » est antiphilosophique. On a dit ici pourquoi : le « je dissous » tente d'économiser la sédimentation temporelle. Il est l'acte même. La dissolution est la coupure instantanée dans la configuration spatiale tordue. C'est le moment où Lacan a donné sur la scène publique l'exemple de l'acte. On est donc bien, là, au comble de la disposition antiphilosophique. Mais il n'est pas assuré que la tentative

d'économiser la sédimentation temporelle tienne, non plus. Le « je dissous » a comme fond un « je fonde », à nouveau.

Alors, peut-être que cette spatialisation ultime, avec cette coupure instantanée qui fait l'économie de toute esthétique temporelle, peut-être n'est-elle simplement que le moment où l'antiphilosophie est au bord de la philosophie. Ou sous son épreuve, sous son péril. Le péril dont nous parlions tout à l'heure, le péril qu'il y aurait à penser le temps de la cure – pas simplement le temps de savoir si la séance dure cinq minutes ou une heure, mais le temps de composition de la symbolisation et de la contre-symbolisation. Cette question du temps de la cure est finalement le péril général d'avoir à penser le temps, parce qu'il n'y en a pas de doctrine antiphilosophique moderne. Peut-être qu'il n'y a de doctrine antiphilosophique moderne que de l'espace. Voyez : le 26 janvier 1981, Lacan, dans le texte qui s'appelle *Première lettre du Forum*, commence ainsi : *Voici un mois que j'ai coupé avec tout*. Et le 11 mars 1981, dans ce qui est après tout son dernier texte attestable, il commence ainsi : *Mon fort est de savoir ce qu'attendre signifie*.

« Voici un mois que j'ai coupé avec tout » est une attaque antiphilosophique et « Mon fort est de savoir ce qu'attendre signifie » est une bonne définition de la philosophie. De l'un à l'autre, au défaut d'un Lénine de Freud, se tient Lacan.

Disons, pour conclure, que, sur un effet de bord quelconque, il y a coupure et attente. Voilà la question : coupure et attente. Ou alors, coupure et/ou attente. Je pense que c'est dans cette connexion – coupure et/ou attente – que nous trouvons l'état actuel du testament d'une pensée.

Merci...

IX

15 JUIN 1995

Il est certain que l'examen attentif du livre de Jean-Claude Milner, dont je vous ai déjà signalé l'importance, convient tout à fait, au titre de conclusion ou – ce qui est encore mieux – de supplément à l'ensemble de notre entreprise de cette année.

Pour une fois encore souligner les enjeux de l'intervention d'aujourd'hui, je voudrais ponctuer en quatre points les résultats de ma lecture de *L'Œuvre claire*. Suite à quoi, la conduite des opérations reviendra à son auteur.

Premièrement, ce qui est frappant concernant ce livre, c'est son statut. Jean-Claude Milner énonce, très tôt, ce paradoxe que le livre en question n'est pas à proprement parler, à ses yeux, un livre sur Lacan. Il produit à ce propos l'énoncé tout à fait remarquable suivant : tous les livres sur Lacan sont excellents ! Il n'est donc pas requis d'en ajouter un de plus, qui ne pourrait qu'être excellent. Mais alors ce livre, qui n'est pas sur Lacan, et qui prend donc le risque de ne pas être excellent de façon automatique, quelle peut bien être sa visée ? À mon sens, il doit être lu à partir de son titre : *L'Œuvre claire*. Il doit être lu comme une production de clarté sur un point de pensée auquel il se trouve que le signifiant textuel « Lacan » est ainsi raccordé. Mais cette conjonction n'étant qu'une conjonction, ce n'est donc pas exactement de Lacan qu'on parle dans ce livre. On part d'une configuration de pensée dont le centre de gravité est la science, et on s'efforce de montrer comment, au regard de cette configuration de pensée et de son mouvement, voire ultimement de sa dissolution, fonctionne ce que l'on peut entendre ou prélever – je crois que c'est plutôt un prélèvement – dans le texte lacanien. Naturellement, *L'Œuvre claire* est un titre activement polémique parce qu'il sous-entend qu'autour de ce qui est en enjeu à propos de Lacan règne

l'obscur. Et de ce point de vue là, ce livre est un livre des Lumières. C'est ce qui lui confère son statut exceptionnel au regard de tout ce qui a été entrepris, à ce jour, à propos de Lacan.

Ma deuxième remarque porte sur la figure de la science. On peut dire que le prélèvement lacanien – appelons-le comme cela – est explicitement destiné à placer cette figure dans une lumière singulière qui va permettre en quelque sorte sa radiographie. Lacan est un opérateur : il est ce à partir de quoi une sorte de coupe spectrale dans la figure contemporaine de la science est praticable. Il se trouve alors que ce qui frappe Jean-Claude Milner dans cette figure radiographiée de la configuration scientifique est le thème radical de la contingence. Jean-Claude Milner est un grand philosophe de la contingence. Ce qu'il entend par son scientisme – mot auquel il a restitué à contre-courant sa noblesse perdue –, c'est que s'y déplie une sorte de face-à-face de la pensée et de la contingence radicale. On pourrait soutenir, au fond, que lorsque Jean-Claude Milner parle de l'excellence de tous les livres sur Lacan, il veut dire en réalité que ces livres ne sont excellents que pour des Grecs, parce qu'ils ne parlent que de la nécessité. Mais nous ne sommes pas des Grecs. Pas plus Lacan que quoi que ce soit ne se laisse aujourd'hui penser sous le signe de la nécessité. Disons que, comme nous ne sommes plus grecs, toute figure de la nécessité est une figure pieuse. D'où que l'excellence de tous les livres sur Lacan est la douteuse excellence de la piété, alors que le risque pris par Milner est celui de l'exactitude.

La troisième remarque concerne la théorie de l'œuvre. Jean-Claude Milner soutient que, dans le corpus lacanien, on peut ne s'en tenir qu'aux *Écrits*. Selon lui, rien de ce qui n'est que dans les *Séminaires* n'est essentiel pour l'intelligence de l'œuvre de Lacan. D'où mon intérêt. Or, je suis depuis longtemps frappé de ce que la question de savoir ce qu'est l'œuvre d'un antiphilosophe est une question récurrente. Entre ce qui est publié et non publié, ce qui est posthume, ce qui est oral, ce qui a forme liée ou forme déliée, ce qui est aphoristique ou ce qui est architectonique, le choix pose toute une série de questions on ne peut plus décisives. L'antiphilosophie se reconnaît à ceci que, suspendue à son acte, la forme de l'œuvre ne lui est pas essentielle. Il semble que tout texte de Lacan soit une intervention liée à des circonstances particulières. Au bout du compte, nous avons toujours à décider, nous, ce qu'il faut entendre par l'œuvre de Lacan. La décision milnérienne, entièrement cohérente à son

propos général, est de décider que l'œuvre de Lacan, quant à ce qui lui importe dans cette œuvre, c'est justement l'ensemble des écrits au sens strict : écrits, révisés, publiés par lui-même. Toute décision différente devra produire sa propre légitimation. Rien n'est en la matière reçu ; tout est prescrit.

Ma dernière remarque concerne la périodisation proposée par Milner, dont le bâti est absolument admirable. Milner distingue un premier classicisme de Lacan, qui n'est autre qu'une axiomatique hyperstructurale. Vient ensuite un deuxième classicisme de Lacan, articulé autour du mathème, qui est une sorte de déconstruction terminale du premier classicisme : la littéralité elle-même tend à s'évanouir. Le détail démonstratif de cette distinction entre deux séquences de la pensée est très convaincant.

Un fil conducteur que Milner propose pour comprendre la périodisation est l'état de la doctrine lacanienne quant aux mathématiques. Et c'est en vérité la question de la façon dont Lacan est sous l'abri du paradigme que constitue le groupe de Bourbaki. À sa manière par conséquent, s'agissant de l'antiphilosophie lacanienne, Jean-Claude Milner établit bien que la mathématique en est condition, bien que par ailleurs, il montre de la façon la plus fine que « mathème » ne se laisse nullement résoudre en « mathématique ».

En somme, il y a dans l'œuvre de Lacan une condition mathématique, mais cette condition, qui constitue un paradigme qui se fait *et* se défait, n'est pas exactement un état des mathématiques, au sens d'un corps de théorèmes, de démonstrations, d'innovations. Elle est plutôt la mathématique ressaisie comme projet de pensée à signification générale – en l'occurrence, la mathématique bourbakiste comme un signifiant de la puissance de la littéralité. Lorsque Jean-Claude Milner annonce, à la fin de son livre, au moment de la déconstruction lacanienne, que, peut-être, le nouveau destin de la mathématique va excéder la littéralité ou revêtir des coupures qui ne seront plus dans le paradigme de la littéralité, il indique comment une modification de cette condition a affecté le dispositif de pensée lacanien. Il faudrait donc faire la supposition suivante : il existe une fonction de paradigme de la mathématique qui n'est pas tant dans son cours démonstratif que dans ce qu'on pourrait appeler les configurations pensantes qu'elle active. Quelque chose comme, à un moment donné, la prescription de la littéralité, et à un autre moment, le géométral, ou la prescription de la spatialité sous une forme en

torsion. La mathématique agirait comme condition générique, pour la pensée, d'un point d'activation greffé sur des configurations singulières. De ces variations, Lacan aurait été un témoin privilégié parce qu'il aurait dû traverser un changement de paradigme.

Finalement, qu'en est-il de la psychanalyse dans toute cette affaire ? Jean-Claude Milner tient qu'il peut y avoir psychanalyse pour autant que du sujet est pensable, sans que pour ce faire il faille se situer hors-liminaire. Le liminaire étant la condition contingente de la pensée à un moment donné. Il y a eu du sujet pensable sous condition structurale de la littéralité, et il y a eu du sujet pensable sous condition de la torsion spatiale. C'est le *il n'y a pas de hors-liminaire* qui est constitutif. La psychanalyse traverse des configurations liminaires variables. C'est aussi précisément le point où Jean-Claude Milner assigne l'antiphilosophie. Il montre, dans son livre, que la philosophie qui s'est attaquée pour son propre compte à ce dilemme, a recouru, de manière essentielle, à du hors-liminaire, de la nécessité « originaire », du transcendantal historique soustrait à la variabilité contingente. Elle a prétendu échapper à la contingence. Lacan en revanche, et la psychanalyse avec lui, tiennent fermement qu'il n'y a pas de hors-liminaire. Et c'est à quoi, finalement, revient l'hypothèse de l'inconscient collectif. L'inconscient n'est rien d'autre que l'énoncé, fait du point du sujet : il n'y a pas de hors-liminaire.

Maintenant, que Jean-Claude Milner prenne la direction des opérations.

Jean-Claude Milner : Je remercie Alain Badiou de m'avoir invité à parler de *L'Œuvre claire* dans son séminaire, après m'avoir publié dans *L'Ordre philosophique*, la collection qu'il dirige avec Barbara Cassin. La question qu'il me pose pourrait se dédoubler de la manière suivante : pourquoi ce livre plutôt que pas de livre du tout, et pourquoi ce livre maintenant plutôt qu'à un autre moment ? Je répondrai à la seconde : pourquoi ce livre maintenant ? Parce qu'il m'est apparu qu'il se passait, chez les intellectuels de langue française, quelque chose de comparable, concernant Lacan, à ce qui s'était passé pour Freud, à savoir : l'absentement de quelque pensée que ce soit qu'on puisse rattacher au nom de Lacan. Je ne parle évidemment pas de ce qui se passe dans le mouvement psychanalytique ; il est trop clair qu'un travail de pensée s'y poursuit, notamment dans l'École de la Cause freudienne. Je n'y ajoute pas. Je parle de ce qui se passe, hors du mouvement psychanalytique, dans ce qu'on appellera, au gré des

humeurs, république des lettres, vie intellectuelle, spécialistes des savoirs, etc.

Lacan y avait été très présent ; puis il s'est absenté. De la même manière, Freud autrefois s'était absenté. On sait que Lacan a fait en sorte que l'on puisse continuer de relier l'un à l'autre quelque chose qui ait les traits d'une pensée, et quelque chose qui porte le nom de *Freud*. Mon propos se comprend alors aisément : pour des raisons différentes, par des voies différentes, le résultat consisterait à obtenir que se relie au nom *Lacan* quelque chose qui ait les traits d'une pensée. Autrement dit, je pourrais résumer mon entreprise d'un mot d'ordre, analogue à celui que Foucault avait souhaité reprendre à Breton, Char et Éluard : « ralentir travaux ». Ralentir pensée, dirais-je. Il y a de la pensée chez Lacan, c'est cela que je veux démontrer ou montrer. Par rapport à cet objectif, il est véritablement secondaire que d'établir ce que c'est que cette pensée. Secondaire en un sens très précis : je ne m'efforce d'énumérer les articulations de la pensée de Lacan que pour prouver qu'il y a chez lui une pensée.

On comprend pourquoi, à mes yeux, mon livre n'est pas un livre *sur* Lacan. Les livres sur Lacan – c'est leur définition même – supposent acquise l'existence de quelque chose qu'on appellera la pensée de Lacan. Mais je tiens qu'à procéder ainsi, on risque de passer sous silence une question : peut-on démontrer qu'il y ait quelque pensée chez Lacan ? Et si on ne peut le démontrer, peut-on au moins le montrer ?

Une telle question se pose pour d'autres que Lacan. Elle peut même prendre un tour dramatique. Nous en avons quelques exemples proches. Prenons Marx ; des livres continuent de paraître, élucidant sa pensée, mais ils sont impuissants au regard de la certitude qui s'est établie, depuis quelques années, qu'il n'y a pas l'ombre d'une pensée chez Marx. On peut alors passer beaucoup de temps à expliquer la doctrine, mais si l'on n'a pas démontré préalablement qu'il y a de la pensée chez Marx, on n'aura rien fait. Or, on ne peut le démontrer que si l'on a soulevé la question. Mais du même coup, on en a soulevé une autre : comment démontre-t-on qu'il y a de la pensée ? Quels sont les critères ?

C'est un problème qu'on rencontre souvent et qu'en général on ne résout pas. Or, il est primordial. Dans beaucoup de cas, infiniment plus nombreux qu'on ne dit, la solution dépend d'un pur et simple principe d'autorité. On admet comme un axiome qu'il y a de la pensée chez tel

auteur, parce que des gens de bien l'ont admis. Ces gens de bien sont supposés crédibles, souvent parce qu'on admet d'eux aussi qu'ils soutiennent une pensée. Autrement dit, on s'engage dans un cercle, dont je ne dirai pas qu'il est vicieux : c'est le cercle même de toute tradition culturelle. Nous admettons sans démonstration qu'il y a de la pensée chez Platon ou Kant, parce qu'on nous l'a affirmé. Libre à nous de refaire, pour nous-mêmes, la démonstration, mais cela nous renvoie, que nous en ayons conscience ou non, à la question des critères.

Autre cas, tout différent ; longtemps, la preuve de Marx, si j'ose dire, était proprement sensorielle ; l'événementialité éruptive des révolutions, l'existence d'États se réclamant de Marx suffisaient à témoigner de l'existence d'une pensée. On notera que cette évidence valait tout autant pour les marxistes que pour les antimarxistes : ils pouvaient être en désaccord sur le jugement à porter sur la pensée de Marx, mais leur évaluation (positive ou négative) dépendait de l'évidence sensorielle. On pourrait parler ici d'une preuve par les effets. Aujourd'hui que cette évidence sensorielle s'efface, disons plus exactement qu'elle perd, justement, en évidence, la question de la pensée chez Marx redevient véritablement sérieuse.

Or, dans le cas de Lacan, l'évidence n'était pas moins sensorielle. Tout bien considéré, elle se raccrochait au souvenir ému que certaines personnes avaient gardé de lui, en témoins directs d'une force de parole. Au fur et à mesure que ces témoins se feront moins nombreux et que leur mémoire faiblira, l'évidence sensorielle s'obscurcira, quitte à être relayée par une autorité. Au fond, deux preuves fonctionnent dans les faits : l'autorité d'une part, l'évidence sensorielle d'autre part, étant admis qu'au cours du temps l'autorité tend, progressivement, à se substituer à l'évidence.

Comment démontrer qu'il y a de la pensée chez Lacan ? Comment le démontrer sans invoquer une autorité ? Sur ce point, j'ai pris un certain nombre de décisions qui sont évidemment des décisions de méthode. Premièrement, je suppose qu'il y a de la pensée dans un ensemble discursif, dans la mesure seulement où il y a une ou plusieurs propositions. Une proposition est un élément minimal ; idéalement, un atome discursif. Du point de vue de son expression de langue, elle tend à être coextensive à une phrase. Cette phrase peut être ou ne pas être explicitement présente dans l'ensemble discursif auquel on fait référence. À cette fin, j'utilise, de façon constante, des

guillemets simples ; ils servent, dans mon dispositif, à isoler une proposition. Les propositions se distinguent ainsi des citations, qui sont encadrées de guillemets doubles. Il arrive que les propositions coïncident avec des citations, mais ce n'est pas toujours vrai. Ma méthode consiste donc à me fixer à moi-même le programme suivant : isoler des propositions, en leur donnant la forme de phrases – j'ajouterai, de phrases les plus simples possible.

Deuxièmement, j'ai constaté, par simple observation, qu'une des manières les plus commodes de susciter des propositions-phrases ramène tout simplement au *more geometrico*. J'use donc d'une présentation en axiomes, théorèmes, lemmes, etc. Je ne veux pas dire par là que l'ordre géométrique soit le seul mode de démonstration efficace. Il y a des démonstrations concluantes qui ne respectent pas les normes euclidiennes ; il y a des démonstrations euclidiennes qui ne sont pas concluantes. Lacan lui-même ne s'est jamais plié à Euclide et pourtant j'ai conclu, après examen, qu'il avait proposé des démonstrations. Le *more geometrico* lui est manifestement étranger ; en l'y soumettant, je me permets donc une violence à son endroit. Mais cette violence est consubstantielle à mon projet.

En effet, et j'en viens à un troisième point, supposons qu'on soit parvenu à formuler des propositions qui soient coextensives à des phrases, il faut de plus qu'elles soient indépendantes du milieu discursif où elles ont été découvertes par l'investigateur. Autrement dit, il faut qu'elles conservent leurs propriétés quel que soit le contexte – au double sens du mot : entourage textuel et circonstances. C'est ce que j'appelle la méthode du mouvement violent ; elle consiste à prendre une proposition et à la sortir de son lieu naturel. Si elle conserve ses propriétés de proposition, alors elle peut être considérée comme une proposition de pensée. En recourant au *more geometrico*, j'ai soumis Lacan à cette épreuve.

À cette fin, il fallait que je détermine l'ensemble discursif sur lequel l'épreuve allait porter. Intervient alors une hypothèse. Je ne peux pas la démontrer ; plus même : j'affirme qu'elle ne relève pas de la démonstration logique, mais de la combinaison d'indices convergents. Cette hypothèse est empirique, en ce sens que l'hypothèse contraire n'a rien de logiquement impossible. Je suppose que Lacan a pris, un jour, le parti volontaire d'inscrire ses interventions écrites, ou du moins certaines d'entre elles, dans la forme d'œuvre. J'entends par là une forme très précise, dont Foucault, entre autres, a commencé de

faire l'histoire. Pour nous modernes, l'œuvre articule un auteur et un ensemble de textes publiés ; cet ensemble est censé former une unité par soi-même ; à cette unicité l'auteur unique est généralement tenu pour nécessaire, mais il n'est jamais tenu pour suffisant. Il faut que s'y ajoute un principe d'unité interne à l'ensemble des textes. La publication est, elle aussi, nécessaire, quitte à ce qu'elle soit posthume. J'ai ainsi rappelé que le *Cours de linguistique générale* de Saussure est devenu rétroactivement une œuvre, alors qu'au départ il s'agissait d'un recueil de cours (au pluriel), rédigés par trois étudiants de Saussure. J'aurais pu citer également l'*Esthétique* de Hegel et bien d'autres. Loin que ces exemples réfutent la notion d'œuvre, ils prouvent que la forme d'œuvre est suffisamment forte pour s'imposer par elle-même.

L'œuvre ne se confond pas avec le livre, il n'en reste pas moins que le livre en offre l'image matérielle la plus fidèle : le nom et le titre sur la couverture, très analogues à une pierre tombale, incarnent en quelque sorte la représentation imaginaire la plus approchée de ce qu'est, dans notre idéologie, une œuvre. La philologie du XIX^e siècle a confronté à la forme d'œuvre des ensembles textuels qui au moment de leur constitution l'ignoraient ; l'*Iliade* et l'*Odyssée* étaient-elles des œuvres ? La question n'avait pas de sens pour les rhapsodes qui les ont rassemblées. Les Évangiles sont-ils des œuvres ? La question n'avait pas de sens pour leurs rédacteurs. Le travail de ce qu'on a appelé la critique a consisté à raffiner de plus en plus les arguments et contre-arguments, tantôt en faveur du oui, tantôt en faveur du non, sans toujours se rendre compte de l'anachronisme qui, dès le départ, viciait l'entreprise. En sens inverse, le XX^e siècle a problématisé la forme d'œuvre, y compris pour des ensembles textuels qui, à première vue, étaient appelés à en dépendre : *La Recherche du temps perdu* est-elle une œuvre ? Il est intéressant de supposer que non. Et *Finnegan's Wake* ? Et *L'Amour fou* ? Et *Nadja*, etc.

Freud interprète son propre rêve de la monographie en y reconnaissant le souci qu'il a de son propre livre – la *Traumdeutung* –, qui tarde. Je tiens que ce rêve signale une décision : Freud a choisi la forme d'œuvre, plutôt que la forme de la monographie, qui fonctionne dans la science académique. Or, la science moderne s'oppose à la *culture* moderne précisément en ceci que la première est indifférente à la forme d'œuvre, tandis que la seconde en a fait son fondement. Freud souhaitait d'exister dans la science, mais il a de fait échoué ; il a

décidé, par stratégie, d'accepter un détour par la culture. J'interprète ainsi l'invocation à l'Achéron, qui ouvre la *Traumdeutung*. Les dieux olympiens de la science sont restés sourds ; Freud s'adressera à ce royaume des morts que constitue la culture.

Lacan a rencontré des surdités analogues du côté des institutionnels de la psychanalyse, ceux qu'il appelle, en 1956, les Bématitudes ; il a fait un détour par le monde de la culture, dont les surréalistes lui avaient enseigné le caractère funèbre – le cadavre exquis – et que lui-même réfère à la poubelle. L'expression *poubellication* interprète la forme d'œuvre, au moment même où, en 1966, il s'y résigne, non sans calcul, en publiant les *Écrits*.

Faisant droit au choix que Lacan a fait de la forme d'œuvre, j'ai isolé ce qui chez lui fait œuvre : il s'agit des *Écrits*, auxquels s'ajoutent les textes ultérieurs, que Lacan n'a pu publier qu'en les rapportant à l'existence avérée des *Écrits*. Ce sont essentiellement les articles de *Scilicet* et le *Séminaire XX*. Je regroupe l'ensemble sous le nom de *Scripta*. Je donne des raisons de supposer qu'il n'est pas besoin d'attendre la publication complète du *Séminaire* pour examiner la question de la pensée ; cette publication revêt certes la plus haute importance, mais nous disposons d'ores et déjà de ce que Lacan a voulu présenter comme une œuvre. En résumé, j'entends démontrer matériellement qu'il y a de la pensée chez Lacan ; j'entends le démontrer sur la matérialité discursive que constituent les *Scripta*.

Est-ce que cela m'oblige à élucider davantage la forme d'œuvre et notamment à restituer ce qu'on peut appeler un art d'écrire ? Je ne le crois pas. Cette recherche est légitime, mais elle ne me concerne pas. Bien évidemment, il pourra arriver que, pour établir l'existence d'une pensée, je ne puisse pas me dispenser de commenter littéralement les textes. Mais je le fais aussi peu que possible.

À partir du moment où on a démontré qu'il y a de la pensée chez Lacan, il vaut mieux, bien entendu, préciser ce qu'elle est. Sinon l'affirmation d'existence ramène au vide. Mais aller plus loin, en laissant entrevoir une admiration ou une réserve ou simplement une différence, c'est de la pensée personnelle. Je m'impose de m'en abstenir. Faire constater qu'il y a de la pensée chez Lacan, et le faire constater par une démonstration matérielle, c'est totalement indépendant de ce que je pense ou ne pense pas personnellement. Voilà pourquoi j'insiste sur le fait qu'il ne devrait pas y avoir – et s'il y en a, c'est un défaut – l'ombre d'une pensée personnelle dans

L'Œuvre claire. Pour le dire autrement : démontrer qu'il y a de la pensée chez Lacan, cela se fait au moyen des personnes – la mienne en l'occurrence –, mais, justement, c'est une question de moyens.

On pourrait considérer qu'en m'abstenant de pensée personnelle, je m'impose seulement une réserve analogue aux réserves que s'imposent les historiens ou les exégètes. L'enjeu est plus considérable. Il se rapporte à ma conception de la pensée : c'est la pensée que je tiens pour impersonnelle ; c'est parce qu'il s'agit de pensée que l'impersonnalité est décisive. Je parle à un moment donné de matérialisme discursif. Cela s'oppose dans mon esprit à une fadaise fort répandue que j'appellerai le personnalisme discursif. J'ai choisi la voie du matérialisme discursif à propos de Lacan ; je n'exclus pas, bien au contraire, qu'elle puisse valoir pour d'autres ensembles textuels rattachés à d'autres noms propres. Mais, dans le cas particulier de la pensée et de Lacan, il m'a semblé qu'une urgence particulière se faisait sentir.

Parmi les détours que j'ai été amené à faire pour établir qu'il y a de la pensée – sous la forme de la proposition –, j'ai rencontré la question de la science. Ce qui me paraît le plus important est ceci : la science, dans le système de propositions lacanien, est le *nom* du point de rencontre entre la contingence et l'infini. Autrement dit : la science est le *nom* de l'identité entre le prédicat *contingent* et le prédicat *infini*. Si je reprends une formule de Lacan, la science permet de comprendre comment le prédicat *contingent* représente le sujet pour le prédicat *infini*, mais aussi le prédicat *infini* pour le prédicat *contingent*. La forclusion du sujet, dont parle Lacan à propos de la science moderne, est aussi une épuration – au double sens du mot : le sujet forclos est épuré par la science, en tant qu'il n'émerge plus que dans la relation « représenter pour », établie entre contingent et infini.

Or, la science, chez Lacan, a deux sources : Freud d'un côté, dont Lacan ne cesse de souligner le scientisme ; Koyré, de l'autre, complété par Kojève. À première vue, rien de plus opposé que ces deux abords ; Koyré, à la fois comme historien des sciences et comme épistémologue, rejette catégoriquement l'empirisme et l'empiriocriticisme dont Freud, à l'inverse, se réclamait. En définissant Galilée par la mathématisation, Koyré rature d'un trait toutes les approches qui reliaient Galilée à l'expérimentation. Loin, dit Koyré, que l'expérimentation ait opéré la révolution qui a fait passer d'Aristote à Galilée, cette expérimentation dépendait d'une décision

antérieure à toute expérimentation : que les mathématiques, réservées par les aristotéliens à l'éternel et à l'immuable, vaillent pour le monde sublunaire de la corruption et du changement. D'où suit qu'il n'y a pas à séparer l'ensemble cosmologique des corps célestes et l'ensemble cosmologique des corps terrestres. Il n'y a qu'un seul ensemble, appelé l'univers. Je m'arrête là pour souligner que le scientisme du XIX^e siècle et Freud avec lui raisonnaient tout autrement que ne faisait Koyré. L'expérimentation était centrale ; la mathématisation, annexe. Le rôle de celle-ci est de garantir l'exactitude et la précision des observations expérimentales. Badiou et moi, et bien d'autres, avons été formés à accepter comme allant de soi trois thèses : (a) la supériorité intrinsèque de toute épistémologie rationaliste sur toute épistémologie empiriste ; (b) la supériorité descriptive et explicative de toute historisation des sciences issue de l'épistémologie rationaliste sur toute historisation issue de l'épistémologie empiriste ; (c) le caractère intégratif de ces supériorités : tout ce que l'épistémologie et l'histoire empiristes avancement de juste peut être conservé et consolidé par les rationalistes.

Nous avons été si bien formés à tenir les propositions (a)-(c) pour acquises que nous ne mesurons plus la violence qu'elles recèlent. En particulier, nous ne percevons plus le coup de force que Lacan a exercé sur Freud : il a posé, à l'encontre de toutes les données historiographiques, que la science à laquelle Freud se réfère n'est rien d'autre que la science dont parle Koyré. Le fossé qui sépare Freud de Koyré est réputé nul et non avenu. Quand Lacan reconnaît en Koyré « notre guide », il faut restituer le correctif apporté à Freud. Comprendons que Koyré nous guide dans une forêt obscure et que cette forêt obscure – ce fouillis, dira aussi Lacan –, ce sont les propos de Freud.

Cela étant admis, le détail de Koyré, l'histoire minutieuse de la physique mathématisée, le passage de Galilée à Kepler, de Kepler à Descartes, de Descartes à Newton, ces recherches importent bien entendu ; Lacan les connaît et les commente à l'occasion, mais au fond, elles n'ont aucune importance au regard de l'essentiel : la découverte que l'univers de la physique mathématisée soit à la fois infini et contingent. Que l'entre-choc du contingent et de l'infini, ce ne soit pas l'expérimentation, mais la mathématisation. Que ce soit la contingence de l'univers qui en permette la mathématisation et que ce soit sa mathématisation qui permette qu'on le dise infini, alors même

que les mathématiciens n'ont pas une notion mathématique claire de ce qu'est l'infini.

Si la science est le nom de la synonymie entre le prédicat *X est contingent* et le prédicat *X est infini*, je conclus en retour que tout entre-choc entre infini et contingence a affaire avec la science. Or, selon Lacan, son propre dispositif dépend intégralement de ce qu'il appelle son hypothèse, en se référant explicitement à Newton ; je la rappelle (elle se lit dans le *Séminaire XX*, page 129) : « L'individu qui est affecté de l'inconscient est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant. » Déplions : l'individu est un corps parlant ; dans son existence et dans son corps, il est habité par la contingence ; l'inconscient lui imprime le sceau de l'infini ; l'expression *le sujet d'un signifiant* se lit à partir de la relation « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant ». Si par hypothèse l'individu ainsi défini est le même que le sujet d'un signifiant, on obtient ce que j'avais énoncé plus haut : le sujet est ce que le signifiant *contingent* représente pour le signifiant *infini*. Le pivot de l'hypothèse est l'affirmation « c'est le même » ; or, seule la science moderne permet de comprendre cette « mêmété ».

L'hypothèse de Lacan me paraît n'être rien d'autre que l'hypothèse de la psychanalyse elle-même. Or cette hypothèse se révèle nouer l'un à l'autre infini et contingence ; du même coup, elle noue l'une à l'autre la question de la science et la question de la psychanalyse. Là encore, mon problème n'est pas ce que dit la psychanalyse – ce qu'elle dit dans son détail. Mon problème est qu'elle existe, avec un certain nombre de caractéristiques. Je soutiens qu'elle existe ; plus exactement, je soutiens que l'hypothèse de Lacan, ce qu'il appelle lui-même son hypothèse, se ramène à poser que la psychanalyse existe. Parmi les caractéristiques de celle-ci, je retiens qu'elle a quelque chose à faire avec l'articulation, sous la forme de l'inconscient, de l'infini et du contingent. Plus exactement, je soutiens que l'hypothèse de Lacan se ramène à poser cette articulation. S'il y a de l'inconscient, c'est parce que l'individu corporé et parlant est traversé par l'infini de l'univers ; il l'est dans son corps ; il l'est dans son parler, ne serait-ce qu'à reprendre l'intuition qui court de Humboldt à Chomsky : le langage est entre-choc du fini et de l'infini ; *lalangue*, en tant que cristal de réfraction, l'est plus profondément encore. Or, il est arrivé que le corps, traversé par l'infini, soit aussi traversé, en un ou plusieurs de ses lieux, par la contingence.

Les lieux d'élection de la contingence relèvent de la sexuation, la sexuation étant par excellence le sceau du contingent sur l'individu. Le coup de dés qui répartit le sujet entre genres ou sexes, peu m'importe ici, le hasard des représentations sociales ne saurait l'abolir. Si l'inconscient est le sceau de l'infini sur l'individu (qui est le même que le sujet), si la sexuation est le sceau de la contingence, si le moderne, grâce à la science, repose sur l'entre-choc de l'infini et de la contingence, alors tout oriente le dispositif moderne vers un discours qui articule individu, sujet, inconscient, sexuation. Ce discours est la psychanalyse.

L'émergence de la sexualité chez Freud et du sexuel chez Lacan concentre sur soi un enchaînement de propositions. J'ai tenté d'isoler ces propositions et leurs entrecroisements. À la fin du parcours, on peut à nouveau les replier les unes sur les autres, et parvenir à une proposition unique. Je l'énonce devant vous : *il y a de la psychanalyse*.

Je ne l'énonce pas dans *L'Œuvre claire*. De la même manière, une charade bien faite ne donne pas son tout ; elle le laisse conclure grâce aux parties, « mon premier, mon deuxième, etc. ». Dans *L'Œuvre claire*, j'ai donné les parties ; aujourd'hui, je vous précise ce qu'était le tout.

Alain Badiou : Merci, vraiment. Il y aurait là matière à une de ces discussions mémorables qui durent jusqu'au lever du jour. Je vais me contenter de poser à Jean-Claude Milner trois questions, dont l'agencement est borroméen, mais pas la démonstration.

La première se présente ouvertement comme une question sophistique. Tu as rappelé qu'il s'agissait en somme pour toi de tenter une démonstration impersonnelle de l'énoncé « il y a de la pensée chez Lacan ». La question que je te poserais est la suivante : est-ce que l'assertion, selon laquelle on peut produire une démonstration impersonnelle : *il y a de la pensée* – en l'occurrence chez Lacan –, est-ce que cette assertion est une thèse *sur la pensée* ou une thèse *sur le il y a* ? Parce que, du point du philosophe, ce sont deux options différentes. Si l'on admet qu'il peut exister une démonstration impersonnelle qu'il y a de la pensée – en l'occurrence chez Lacan – et que c'est une thèse *sur la pensée*, cela établit une connexion entre pensée et démonstration impersonnelle. Je l'appellerais : la thèse mallarméenne. Si, par contre, on considère que l'accent doit être mis

sur le *il y a* – en l’occurrence de la pensée, et qui plus est chez Lacan –, mais que le point véritable est qu’on puisse donner une démonstration impersonnelle de ceci qu’il y a quelque chose – en l’occurrence de la pensée chez Lacan –, alors la connexion s’établit entre démonstration impersonnelle et il y a. C’est ce que j’appellerais : la thèse heideggérienne.

Au fond, ma question est toute simple : est-ce que l’hypothèse d’une démonstration impersonnelle possible sur *il y a de la pensée* chez Lacan est une connexion entre impersonnalité et pensée ? Autrement dit : concerne-t-elle le destin de la pensée, considéré comme disjoint du destin de l’être, ou concerne-t-elle le destin de l’être, comme supposé subsumant finalement le destin de la pensée ?

Tu sais comme moi que la thèse dominante, aujourd’hui, c’est qu’il n’y a pas de pensée du tout. Et l’essence pratique de cette thèse : *il n’y en a pas*, est qu’il est nuisible (totalitaire) qu’il y ait de la pensée. Ton entreprise, à propos de Lacan, est absolument pertinente quant à la contingence de notre situation : tu t’engages en affirmant qu’il y a de la pensée, en tout cas chez Lacan – thèse qui contredit la thèse dominante : il n’y en a pas. Mais à partir du moment où tu donnes une démonstration impersonnelle de ce point, ce n’est pas la même chose si elle porte sur *pensée* ou si elle porte sur *il y a*.

Ma deuxième question porte sur la science comme nom de la synonymie entre contingence et infini. Ma question est là, très limitée, très précise : est-ce, à tes yeux, une thèse sur Lacan ? Faut-il entendre que, pour Lacan, science n’est rien d’autre que le nom de la synonymie entre contingence et infini ? Ou est-ce une thèse partagée par Lacan ?

Tu noteras que j’évite soigneusement de te faire quitter le terrain de l’impersonnalité. Je ne te demande pas : est-ce que c’est ta thèse ? Cependant il y a sur ce point quelque chose que je peux appeler *ma* thèse. Il se trouve en effet que je donne, moi, à la synonymie entre la contingence et l’infini, le nom de *vérité*. Cela m’intéresse donc de savoir, quand je lui donne le nom de vérité, ce que je suis en train de faire par rapport à ce que tu fais, toi, quand tu nommes « science » cette même connexion, ou synonymie.

La troisième question est d’un abord plus complexe. Elle porte sur la psychanalyse ; sur l’énoncé qu’il y a de la psychanalyse. On peut

formuler la question ainsi : il y a de la pensée chez Lacan, mais est-ce que cela signifie qu'il y a de la pensée dans la psychanalyse ? Où on retrouve le *il y a*, le il y a de la pensée. Et *il y a de la psychanalyse* n'est pas un énoncé qui inclut, en lui-même, qu'*il y a de la pensée* dans la psychanalyse. On pourrait donc faire l'hypothèse qu'il y a de la pensée chez Lacan, que cela inclut qu'il y a de la psychanalyse, mais ne permet pas de déduire qu'il y a de la pensée dans la psychanalyse.

Tu soulignes, à un moment donné, de manière cohérente avec ta démonstration selon laquelle l'individu affecté d'un inconscient, c'est-à-dire affecté de sa coextension à l'univers de ce qui lui est contingent, c'est une chose ; le sujet au sens où il est l'objet d'un certain nombre de propositions de Lacan, c'en est une autre. Tu nous laisses entendre, au fond, que la thèse de la psychanalyse, c'est qu'il advient une rencontre absolument contingente entre les deux. Cette rencontre est la rencontre contingente entre individu, au sens de la contingence, et sujet, au sens des propositions de Lacan. Le nom que donne Lacan à la contingence de cette rencontre est l'acte psychanalytique.

Alors ma question devient : y a-t-il ou n'y a-t-il pas un rapport entre l'œuvre de Lacan et cet acte ? Parce qu'on pourrait supposer qu'il n'y a d'œuvre de Lacan que comme trace, elle-même contingente, de la contingence de cet acte. Dans ce cas, la forme d'œuvre elle-même doit être revue, de telle sorte qu'il n'est pas sûr qu'elle compose un corpus. Si elle ne compose pas un corpus, il n'est pas sûr qu'on puisse entreprendre, à son propos, la démonstration impersonnelle qu'*il y a de la pensée* – laquelle, comme tu l'as rappelé, exige que ce corpus puisse être circonscrit. Mais si ce corpus n'est que la trace contingente de l'acte psychanalytique comme rencontre contingente de l'individu et du sujet, alors il n'y a pas de corpus, il n'y a pas d'œuvre à proprement parler ; et donc, il ne peut y avoir de démonstration impersonnelle. Ce qui signifierait qu'il ne peut y avoir de démonstration que personnelle !

Que veut dire qu'il ne peut y avoir de démonstration que personnelle ? Cela veut dire que le gardiennage de l'œuvre de Lacan – qui n'est d'ailleurs pas une œuvre – appartient par voie de nécessité aux organisations psychanalytiques. Pourquoi ? Parce qu'elles seules peuvent témoigner, en personne, selon les principes de l'acte, de l'incomplétude de l'œuvre, voire de l'inconsistance irrémédiable de

l'œuvre de Lacan. Et par conséquent, ton entreprise, et tout autant la mienne, seraient irrelevantes.

Je donne la forme ultime à ma question : la démonstration impersonnelle de *il y a de la pensée* chez Lacan peut-elle faire l'économie de l'acte, de la référence à l'acte par son absentement pur et simple, ou est-elle renvoyée à n'être justement qu'une interprétation personnelle ? Car, finalement, seule l'organisation pourrait être gardienne de l'impersonnalité de l'acte. Voilà.

Jean-Claude Milner : Sur la première question, je répondrai ceci : s'il n'y a que deux voies possibles, la voie mallarméenne et la voie heideggérienne, je choisis la première. Je lie étroitement la pensée et l'impersonnalité. Je réinterprète en ce sens la formule de Lacan : « ça pense ». D'où suit qu'effectivement je ne me prononce pas directement sur l'être qu'impliquerait ou n'impliquerait pas le *il y a*. Mais n'y a-t-il que deux voies ? Plutôt qu'à l'être, la locution *il y a de l'X* – que Lacan s'emploie à ramener à un monobloc *y' a d'l'* – fait allusion à un réel ; dire qu'il y a de la pensée, c'est conférer à la pensée, ou plutôt à des poussées de pensée, la possibilité occasionnelle qu'elles s'inscrivent comme des réels ; dire qu'il y a de la pensée chez Lacan, c'est affirmer que, dans la textualité de Lacan, il y a des points où affleure un réel de pensée.

Sur la deuxième question, je pourrais m'en tenir à une affirmation simple : oui, je tiens que, pour Lacan, la science dite moderne situe un entre-choc entre le contingent et l'infini. Ce n'est donc pas une thèse sur Lacan ; je prétends restituer une thèse de Lacan. Cela étant posé, je crois de mon devoir de distinguer plusieurs sous-questions.

La première concerne l'infini. Selon moi, Lacan ne parle pas de l'infini mathématique, même s'il s'y intéresse. Il s'agit bien plutôt d'un infini que je dirais philosophique. C'est même plus retors que cela. J'ai insisté sur la relation que Lacan entretient à la physique galiléenne. Cette physique a deux traits distinctifs ; d'une part, elle est mathématisée ; d'autre part, elle rassemble objets terrestres et célestes dans un univers homogène à lui-même ; cet univers est infini, ne serait-ce que parce qu'il ne fait plus un sort spécial au règne du fini qu'était jadis le monde sublunaire. Je laisse de côté les précautions dont Descartes entoure l'emploi du terme *infini*, bien qu'elles soient capitales et manifestent combien Descartes l'emportait en pénétration

sur ses contemporains. Le paradoxe demeure : à l'époque de Galilée ou de Descartes ou de Newton, aucun mathématicien n'a de l'infini une notion claire. À l'inverse, après que l'infini eut reçu dans la mathématique un statut clair, grâce à Bolzano, Weierstrass et Cantor, il cesse de jouer un rôle dans l'argumentation philosophique, cela je l'ai déjà souligné, mais il cesse aussi de représenter un enjeu pour la physique mathématisée. Comme on le constate dans les cosmologies du ^{xx}^e siècle, cette dernière peut sans contradiction admettre un univers fini, sauf que le fini dont il s'agit est un fini postcantorien, qui n'entretient aucune relation à l'infini précantorien de Koyré. Car, je ne le soulignerai jamais assez, dans l'expression de ce dernier, *l'univers infini*, l'infini dont il est question n'est pas l'infini mathématique.

Il est vrai que Cantor lui-même n'a jamais renoncé à articuler l'un à l'autre l'infini mathématique qu'il avait mis en place et l'infini des philosophes. Ou même, ce qui était pour lui bien plus important : l'infini des théologiens. Après lui, en revanche, la question de l'articulation entre infini mathématique et infini non mathématique semble avoir été laissée à l'abandon, soit qu'on affirme, sans démonstration, que seul l'infini mathématique a une signification, soit qu'on admette, sans trop discuter, que le progrès cumulatif des savoirs a permis à l'infini mathématique d'absorber *a posteriori* toutes les discussions précantoriennes sur l'infini. Lacan, dans les écritures du Tout, remet la question en pleine lumière. Encore faut-il faire l'effort de les déchiffrer de ce point de vue. Mais en tout état de cause, il est frappant que les écritures lacaniennes du Tout choisissent la logique contre la mathématique, Russell contre Cantor. Qui plus est, ce qui y est retenu de Russell est très étroit, puisque Lacan s'en tient à l'écriture quantificationnelle. Si l'on se souvient de l'ampleur de l'entreprise russellienne quant aux mathématiques, on pourrait dire que Lacan la traite sans trop d'égards.

Quand Badiou et moi disputons de la synonymie entre contingence et infini, il faut prendre garde que, de mon côté du moins, le substantif *contingence* résume l'emploi prédicatif *X est contingent* ; de même le substantif *l'infini* résume l'emploi prédicatif *X est infini*. Or, le prédicat *être infini* peut engager bien autre chose que la notion mathématique de l'infini. Si l'infini est intégré à la série des nombres cardinaux, un logicien pourrait soutenir que, dans l'expression *univers infini* ou la proposition *l'univers est infini*, la notion d'infini n'est pas plus un prédicat que ne l'est douze dans *les Apôtres sont douze*. Dans

la seconde, on ne peut appliquer le *dictum de omni et nullo* et déduire que *chaque Apôtre est douze*. De la même manière, on pourrait interpréter *l'univers est infini* en termes strictement numériques ; l'univers est alors constitué d'un nombre infini d'étants, sans que chaque étant soit, en lui-même, infini. Dire en revanche que l'univers est infini, en faisant de l'infini un prédicat, c'est aller plus loin qu'un dénombrement ; c'est supposer que chaque objet de l'univers, en tant qu'il appartient à l'univers, est affecté du prédicat infini, qu'il en porte le sceau.

Je ne dis pas que ce soit propre à l'infini. Je cite souvent le jeu des trois prisonniers, que Lacan a référé à la logique collective. Sans entrer dans les détails, je dirais qu'il repose sur une opération qui transforme le nombre trois en *ternaire* : chacun des trois prisonniers, pris un à un, est, en tant qu'un, traversé du trois qu'il forme avec les deux autres. De même peut-on soutenir que chaque étant de l'univers infini est, en tant qu'individu, traversé de l'infini où il s'inscrit avec chacun de tous les autres étants.

Mais bien entendu l'infini soulève des questions plus violentes. Certains philosophes ont soutenu que le sceau de l'infini en chaque étant était la liberté ; d'autres, que c'était la mort. Autrement dit, ils sont allés au-delà des étants physiques, ce qui s'appelle en bon grec la métaphysique. Ce qui est extrêmement frappant chez Freud, comme chez Lacan, c'est que, pour situer le sceau de l'infini en chaque individu, ils se tournent vers l'univers tel que la science moderne l'a constitué. Autrement dit : l'univers physique. Dire que le sceau de l'infini n'est ni la liberté ni la mort, mais l'inconscient, dire par ailleurs que l'infini dont il est question est celui que la science dite moderne constitue, ces deux propositions se croisent. C'est pourquoi la question de la science joue un rôle également important chez Freud et chez Lacan, bien que l'idée qu'ils s'en soient formée soit bien différente.

Ce que j'avance sur le prédicat *être infini*, je l'avance aussi sur le prédicat *être contingent*. La contingence radicale de l'univers de la science imprime son sceau à chaque étant de l'univers. Si je m'en tiens à l'être parlant, son être-contingent se décline au niveau de l'espèce zoologique, qui pourrait ne pas exister ou pourrait exister autrement (voir Darwin), comme au niveau de l'individu, qui pourrait manquer à sa place, comme au niveau du corps sexué, qui pourrait ne pas être sexué du tout, ou qui pourrait être d'un autre sexe qu'il n'est,

ou qui pourrait être soumis à une polysexuation (thèse de Deleuze), comme enfin au niveau du sujet, qui est incessamment à éclipse. Sauf que ce qui pourrait être autrement n'est justement pas autrement. Étant admis que contingence et infini sont les substantivations des expressions verbales « être contingent » et « être infini », on comprend en quoi Lacan peut dire de Koyré qu'il a été son guide, puisque Koyré fait advenir la locution apparemment prédicative *univers infini*. Quitte à ce que Lacan dissipe bien des équivoques résiduelles. On comprend pourquoi Lacan peut dire de Kojève qu'il a été son maître, puisque Kojève a souligné le caractère contingent de l'univers de la science moderne par opposition au caractère nécessaire du cosmos de l'*épistémè* antique. Étant admis là encore que Kojève ne donne pas le dernier mot.

J'en viens alors à la troisième question : celle de la psychanalyse. Ce que j'entends de la part de Badiou, c'est une interrogation portant sur la mise en rapport entre l'œuvre de Lacan (étant admises toutes les précautions dont j'entoure le mot *œuvre*) et l'acte psychanalytique. Mais, dans mon articulation, il y a un troisième terme : la proposition *il y a de la psychanalyse*. Je lui fais jouer le rôle du tout de la charade, qui justement n'apparaît pas dans la charade.

Si la proposition devait apparaître dans *L'Œuvre claire*, elle devrait en être le point de départ. Mais ce point de départ relèverait du constat, or mon propos consistait à construire une chaîne de propositions, pas à constater un état de fait, pas même pour en dérouler les conditions de possibilités. Si j'osais un peu de pédantisme, je me référerais davantage à un ordre des raisons cartésien qu'à une critique de type kantien. Il est très important que dans l'ordre des raisons la première proposition concerne le sujet. Il y a donc un grand avantage à enchaîner les propositions de telle façon que la proposition *il y a de la psychanalyse* apparaisse comme tardive dans le dispositif discursif. En fait, au lieu de fonctionner comme un point de départ, elle fonctionne comme un point d'arrivée.

Cela me permet d'éclairer la différence entre les propositions *il y a de la pensée chez Lacan*, *il y a de la psychanalyse* et *il y a de la pensée dans la psychanalyse*. Prenons au sérieux le mouvement qui a conduit Freud et Lacan à passer par la forme d'œuvre ; la proposition *il y a de la pensée chez Lacan* (ou *Freud*) permet d'engager la reconstruction de la chaîne de propositions qui articulent l'œuvre de

l'un ou de l'autre. Dans cet enchaînement, tel que je l'ai recomposé, la proposition *il y a de la psychanalyse* surgit en dernière instance.

Mais l'analogie de la charade permet d'aller un peu plus loin. De la même manière que le tout de la charade n'est pas simplement l'addition de mon premier, mon deuxième, mon troisième, etc., j'admets qu'il y a un pas entre *L'Œuvre claire* et la proposition *il y a de la psychanalyse*. Je constitue Lacan en œuvre ; en chemin, je rencontre l'affirmation d'existence de la psychanalyse, mais sous une forme masquée : c'est ce que Lacan appelle lui-même son hypothèse, où justement le nom de la psychanalyse n'apparaît pas directement, mais seulement son tenant-lieu métonymique : l'inconscient. L'affirmation explicite n'apparaît pas. C'est qu'entre l'ensemble des propositions et l'affirmation d'existence, il n'y a pas de transition.

Parallèlement, je ne crois pas qu'on puisse passer de la proposition *il y a de la pensée chez Lacan* à une proposition du type *il y a de la pensée dans la psychanalyse*. Il me semble qu'une telle proposition n'a pas plus de sens que d'affirmer *il y a de la pensée dans la physique* ou *il y a de la pensée dans la poésie*. Ne confondons pas une telle proposition, qui est vide, avec des propositions du type *il y a de la pensée chez Baudelaire*, *il y a de la pensée chez Einstein*. Au fond, j'oserai le paradoxe suivant : on ne peut matérialiser l'impersonnalité intrinsèque de la pensée qu'en la rapportant à un nom propre. Tout simplement parce que le nom propre peut n'avoir rien à faire avec une personne ; c'est la grandeur de Kripke que d'avoir tenté de le démontrer. Pour m'exprimer autrement, loin que l'éventuelle personnalisation du nom propre affecte la pensée dans la proposition *il y a de la pensée chez Lacan*, c'est l'impersonnalité de la pensée qui affecte le nom propre et en fait saillir la facette antipersonnelle. Lorsque Kant pensait, il ne pensait pas personnellement ; la pensée pensait au moyen de Kant. Lorsque Kant pensait personnellement, il ne pensait pas ; il devenait moyen de sa personne. Et même moyen passif, où l'on retrouve Descartes et le *Traité des passions*. Si j'en avais le temps, je développerais des propos apparentés sur les pronoms dits, par équivoque, « personnels » et qui peuvent être « antipersonnels » dans la mesure exacte où ils impliquent le sujet.

Reste la question de l'acte psychanalytique. Je me refuse à faire plus que d'en accepter la possibilité. Entre la proposition *il y a de la psychanalyse* et l'acte psychanalytique, le pas est infranchissable pour quelqu'un qui n'est pas engagé dans la psychanalyse. Quel est ce pas

en effet ? C'est le pas d'une multiplicité vers une unicité. Je peux concevoir qu'on refuse la possibilité de tout acte analytique. Je ne peux pas concevoir en revanche qu'on accepte la possibilité d'un acte psychanalytique qui serait unique dans l'histoire des hommes. De même que, selon les chrétiens, il n'y a eu qu'une seule résurrection accomplie par le Christ. Il m'est difficile même d'admettre que l'acte psychanalytique soit rare et dispersé. Dès lors, accepter la possibilité de l'acte psychanalytique, c'est accepter la possibilité d'une multiplicité indéfinie de tels actes. Comment passe-t-on de là à l'affirmation unique *il y a de la psychanalyse* ? Je ne sais pas.

Seuls le savent les psychanalystes et les analysants. Ce que je crois savoir néanmoins, c'est que l'affirmation *il y a de la psychanalyse* n'est pas destinée à nier la possibilité de l'acte psychanalytique. Malgré l'apparence, je ne profère pas ici une tautologie ; pour mieux me faire comprendre, je me référerai à un thème que Badiou a développé dans ses travaux : dans de nombreux exemples historiques, l'affirmation *il y a de la politique* devait servir à établir qu'il n'y a pas d'acte politique. Réciproquement, l'affirmation qu'un ou plusieurs actes politiques étaient possibles devait servir à poser négativement qu'il n'y a pas de politique. Dans le cas de la psychanalyse, je crois que ces relations contradictoires n'ont pas lieu d'être. Ainsi peut-on situer plus précisément les institutions psychanalytiques. Leur justification fondamentale, la seule peut-être, c'est qu'elles limitent l'éventuel désastre : que la psychanalyse et l'acte psychanalytique entrent en contradiction au point de s'empêcher mutuellement et réciproquement. Fort de l'analogie que j'ai tentée avec la politique, je retournerai à Badiou sa question : les institutions politiques, je reprends volontairement un titre de Saint-Just, n'ont-elles pas pour fin d'obtenir que la politique et l'acte politique se confirment mutuellement et réciproquement ? Ou tout au moins ne s'empêchent pas ? Quant à l'affirmation *il y a de la psychanalyse*, j'y reviens une dernière fois pour ne rien laisser dans l'obscurité : je crois avoir donné la démonstration matérielle de l'existence d'une ou plusieurs propositions de pensée chez Lacan ; j'ai soutenu que l'enchaînement de ces propositions conduisaient à la proposition *il y a de la psychanalyse*. Mais à supposer que j'aie raison sur tous les points essentiels, cela laisse entièrement intouchée la question de savoir s'il y a effectivement de la psychanalyse. L'affirmation d'existence ou d'inexistence ne se déduit pas.

Alain Badiou : Je suis tout à fait d'accord avec toi sur ce point. Il n'y a de la pensée chez Lacan que pour autant qu'il y a la proposition : *il y a de la psychanalyse*. Mais la proposition – en pensée – qu'il y a de la psychanalyse fait partie du fait qu'il y a, en général, de la pensée. Je laisse moi aussi entièrement ouverte la question de savoir s'il y a de la psychanalyse, et ce, selon un principe qui est que la démonstration, en pensée, du *il y a*, ne tranche pas la question du *il y a*. Autrement dit : le « il y a » du « il y a » ne relève pas de la pensée.

Eh bien, nous avons en tout cas eu là, pour notre dernière séance de l'année 1994-1995, une véritable démonstration du fait qu'*il y a de la pensée*. C'est comme dans une symphonie, quand la péroration du mouvement final tente de démontrer qu'il y a bien un système tonal sur quoi se fonde qu'on puisse faire cette musique, et pour ce faire amplifie et orchestre, de la façon la plus savante et péremptoire possible, la dernière apparition des thèmes.

Je croyais en finir cette année avec l'antiphilosophie. C'est vrai pour le trio des antiphilosophes contemporains majeurs, Nietzsche, Wittgenstein et Lacan. Mais il m'est venu l'idée de remonter jusqu'au prince des antiphilosophes, celui qui a affronté directement les philosophes du moment, sur la place publique à Athènes, et qui les a bien fait rire par sa prédication subjective et sa polémique acerbe contre la pensée argumentative. J'ai nommé l'apôtre Paul. C'est de lui que nous nous occuperons l'année prochaine.

Bon été à tous.

Remerciements

Nous remercions ici ceux qui, par les documents fournis, nous ont permis l'établissement du présent texte. En premier lieu, François Duvert, dont nous avons utilisé la transcription à partir des cassettes audio originales d'Olga Rodel, et Annick Lavaud, qui nous a aidé à la compléter.

Bibliographie

- BADIOU, A., *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988.
- BEAUFRET, J., « Héraclite et Parménide », *Dialogue avec Heidegger*, I, Minuit, Paris, 1973, p. 38-51.
- CLAUDEL, P., *Partage de midi* (1948-1949), dans *Théâtre*, tome II, collection « Bibliothèque de la Pléiade », nouvelle éd. publiée sous la direction de D. Alexandre et M. Autrand, Gallimard, Paris, 2011.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, collection dirigée par J. Piel, Minuit, Paris, 2012.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, présentation de J.-M. et M. Beyssade, Flammarion, Paris, 2011.
- , *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. fr. et notes J. Sirven, Vrin, Paris, 2012.
- HEIDEGGER, M., « Logos-Héraclite, fragment 50 », dans *Essais et conférences* (1954), chap. III, trad. fr. A. Préau, Gallimard, Paris, 2011, p. 249-278.
- , « Moira. Parménide VIII, 34-41 », dans *Essais et conférences* (1954), chap. IV, trad. fr. A. Préau, Gallimard, Paris, 2011, p. 279-310.
- , « Ce qu'est et comment se détermine la Phusis », *Questions II* (1958), trad. fr. F. Fédier, Gallimard, Paris, 2010, p. 265-276.
- , « Projets pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique », dans *Nietzsche*, tome II, chap. IX, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 2006, p. 367.
- HEGEL G. F. W., « La logique objective », 1^{er} livre et « La doctrine de l'être », dans *Science de la logique*, tome I, version de 1832, trad. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Kimé, Paris, 2010.
- HÖLDERLIN F., « Le Pain et le Vin », dans *Œuvre poétique complète*, texte établi par M. Knaupp, trad. fr. F. Garrigue, éd. bilingue, La Différence, Paris, 2005, p. 693.

KIERKEGAARD, S., *Le concept d'angoisse*, trad. fr. Knud Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, Paris, 2013, p. 162.

–, « Diapsalmata », dans *Œuvres complètes*, éd. établie par R. Boyer, Robert Laffont, Paris, 1993.

–, « L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité », dans *Ou bien... ou bien*, trad. fr. F. et O. Prior et M.-H. Guignot, introd. F. Brandt, Gallimard, Paris, 2013.

–, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, chap. III de la 2^e section, trad. fr. P. Petit, Gallimard, Paris, 2002 (1949).

LACAN, J.,

Ouvrages :

– *Écrits*, Le Champ freudien, collection dirigée par J. Lacan, Seuil, Paris, 1966.

– *Séminaires*,

Le Séminaire, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Seuil, Paris, 1978.

Le Séminaire, livre VIII, *Le transfert, 1960-1961*, « Un commentaire du Banquet de Platon », Seuil, Paris, 1991, p. 28-195.

Le Séminaire, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, Seuil, Paris, 1973.

Le Séminaire, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris, 1991.

Le Séminaire, livre XX, *Encore, 1972-1973*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris, 1975.

Articles, lettres, textes :

« L'Acte de fondation », dans *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 229.

« L'Allocution prononcée pour la clôture du Congrès de l'École freudienne de Paris le 19 août 1970 par son directeur », dans *Scilicet*, 1970, n° 2/3, p. 361-369 ou dans *Autres écrits*, p. 297.

Clôture du congrès, Lettre de l'École freudienne de Paris, 1975, n° 16, p. 360-376.

« Dialogue avec les philosophes français », dans *Ornicar ?* 1985, n° 32, p. 7-22.

« L'Étourdit », dans *Scilicet*, 1973, n° 4, p. 5-52, ou dans *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 449-495.

« Sur l'expérience de la passe. À propos de l'expérience de la passe, et de sa transmission », dans *Ornicar ?*, 1977, n° 12/13, p. 117.

« L'Introduction à l'édition allemande » d'un premier volume des « Écrits », Walter Verlag, dans *Scilicet*, 1975, n° 5, p. 11-22.

« Lettre de dissolution », dans *Ornicar ?*, 1980, n° 20/21, p. 9.

« Lettre du 26 janvier 1981 », publiée et référencée comme « Première lettre du Forum », dans *Courrier de l'École de la Cause freudienne*, 1981.

« Lettre du 11 mars 1981 », publiée et référencée comme « Seconde lettre du Forum », dans *Courrier de l'École de la Cause freudienne*, 1981.

« Logos » de Heidegger, trad. fr. de J. Lacan du Fragment 50 d'Héraclite dans la revue *La Psychanalyse*, 1956, n° 1. La traduction donnée par Lacan à partir de Heidegger : « Non de moi, mais du lais où se lit ce qui s'élit, en entente : cela même le mettre à place : et que ce qui est mandaté soit : l'Un en tant qu'unissant toutes choses. »

« ...Ou pire » : compte-rendu du séminaire 1971-1972 pour l'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études du séminaire 1971-1972 dans *Scilicet*, 1970, n° 2/3, p. 36-369, ou dans *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 547-559.

« Radiophonie », dans *Autres écrits : Réponses à 7 questions posées par M. Robert Georgin pour la radiodiffusion belge* (1970), Seuil, Paris, 2001, p. 403-447.

« Texte : *Monsieur A* », du 18 mars 1980, dans *Ornicar ?*, n° 20/21, 1980, p. 17.

« Texte du 24 janvier 1980 » : le préambule de Lacan pour la publication dans *Le Monde* de ce jour (24/01/1980) de son séminaire du 15 janvier, consacré à la dissolution.

LACOUÉ-LABARTHE, P., « De l'éthique : à propos d'Antigone », dans *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris, 1991, p. 19.

LÉNINE, « La crise est mûre », dans *Œuvres complètes* (en français), éditions Paris-Moscou, tome XXVI, p. 68-79.

MALLARMÉ, S., « Un coup de dés », et « Igitur », dans *Poésies*, préface d'Yves Bonnefoy, éd. établie par B. Marchal, Gallimard, Paris, 1998.

MILNER, J.-C., *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris, 1995.

NIETZSCHE, F., *Le Crépuscule des idoles, Ecce homo, Zarathoustra*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, tomes VIII et VI, trad. fr. J.-C. Hémery, Gallimard, Paris, 2010.

–, « De la volonté de puissance à l'Antéchrist », lettre du 12 février 1888 à Reinhart Seydlitz, dans *Dernières lettres*, trad. fr. C. Perret, Rivages-poche, Paris, 1989, p. 60-62.

PLATON, *Le Ménon*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, trad. fr. M. Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 2011, p. 1051.

–, *La République*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, trad. fr. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2011, p. 1481.

ROUSSEAU, J.-J., « La profession de foi du vicaire savoyard », dans livre IV de *l'Émile ou De l'éducation*, introd. et notes A. Charak, Flammarion, Paris, 2009, p. 382.

VALÉRY, P., « Ébauche d'un serpent » (1926), et « Le Cimetière marin » (1920), dans *Charmes*, nouvelle édition, Gallimard, Paris, 1966.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr., préambule et notes G.-G. Granger, introd. B. Russell, Gallimard, Paris, 2012.

Index des noms de personnes

Alcibiade : [157](#)
Aristophane, [77](#)
Aristote, [7](#), [43](#), [60](#), [61](#), [72](#), [73](#), [248](#)

Badiou, Alain, [70](#), [239](#), [249](#), [257](#), [260](#), [262](#), [263](#)
Balibar, Étienne, [33](#)
Balmès, François, [35](#)
Baudelaire, Charles, [261](#)
Beaufret, Jean, [24](#)
Bolzano, Bernard, [256](#)
Bourbaki, Nicolas, [238](#)
Breton, André, [240](#)

Calliclès, [223](#)
Cantor, Georg, [111](#), [256](#), [257](#)
Cassin, Barbara, [240](#)
Celan, Paul, [20](#)
Char, René, [240](#)
Chomsky, Noam, [251](#)
Claudel, Paul, [26](#), [29](#), [30](#)

Darwin, Charles, [259](#)
Deleuze, Gilles, [74](#), [83](#), [130](#), [139](#), [259](#)
Descartes, René, [7](#), [8](#), [43](#), [62](#), [74](#), [82](#), [84](#), [118](#), [120](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [129](#),
[139](#), [166](#), [181](#), [187](#), [249](#), [256](#), [260](#), [262](#)

Einstein, Albert, [261](#)
Éluard, Paul, [240](#)
Eschyle, [111](#)
Euclide, [103](#), [230](#), [243](#)

Foucault, Michel, [240](#), [244](#)

Freud, Sigmund, [17](#), [18](#), [36](#), [57](#), [79](#), [92](#), [97](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [111](#), [132](#), [135](#), [149](#), [151](#), [152](#), [157](#), [168](#), [173](#), [174](#), [214](#), [218](#), [221](#), [226](#), [227](#), [228](#), [233](#), [240](#), [245](#), [248](#), [249](#), [251](#), [258](#), [260](#)

Galilée, [72](#), [91](#), [248](#), [249](#), [256](#)

Garrigue, François, [21](#)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, [7](#), [23](#), [29](#), [40](#), [43](#), [49](#), [74](#), [77](#), [86](#), [118](#), [121](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [139](#), [184](#), [230](#), [244](#)

Heidegger, Martin, [48](#), [53](#), [54](#), [55](#), [62](#), [65](#), [69](#), [70](#), [73](#), [74](#), [78](#), [95](#), [130](#), [252](#), [255](#)

Héraclite, [54](#), [78](#), [79](#)

Hölderlin, Friedrich, [21](#)

Humboldt, Alexander von, [251](#)

Hume, David, [86](#)

Husserl, Edmund, [166](#)

Kant, Emmanuel, [7](#), [55](#), [56](#), [74](#), [110](#), [178](#), [179](#), [230](#), [241](#), [260](#), [261](#)

Kepler, Johannes, [249](#)

Kierkegaard, Søren, [7](#), [9](#), [77](#), [86](#), [105](#), [181](#), [184](#), [185](#), [186](#), [187](#), [188](#), [189](#), [194](#), [195](#), [197](#), [198](#), [199](#), [203](#), [204](#), [205](#), [207](#), [221](#)

Klossowski, Pierre, [33](#)

Kojève, Alexandre, [248](#), [259](#)

Koyré, Alexandre, [248](#), [249](#), [257](#), [259](#)

Kripke, Saul, [261](#)

Lacoue-Labarthe, Philippe, [52](#)

Lénine, [111](#), [137](#), [218](#), [227](#), [228](#), [233](#)

Lucrèce, [152](#)

Mallarmé, Stéphane, [21](#), [22](#), [38](#)

Miller, Jacques-Alain, [35](#)

Milner, Jean-Claude, [210](#), [233](#), [236](#), [237](#), [238](#), [239](#), [252](#), [255](#), [263](#)

Newton, Isaac, [249](#), [250](#), [256](#)

Nietzsche, Friedrich, [9](#), [10](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [19](#), [20](#), [27](#), [30](#), [32](#), [37](#), [56](#), [63](#), [74](#), [77](#), [86](#), [88](#), [89](#), [90](#), [104](#), [106](#), [112](#), [113](#), [118](#), [170](#), [264](#)

Parménide, [25](#), [78](#), [79](#)

Pascal, Blaise, [9](#), [31](#), [42](#), [82](#), [83](#), [84](#), [99](#), [105](#), [107](#), [181](#), [182](#), [184](#), [189](#), [221](#), [222](#), [223](#), [228](#)

Platon, [7](#), [19](#), [32](#), [41](#), [43](#), [49](#), [50](#), [63](#), [71](#), [73](#), [77](#), [78](#), [112](#), [118](#), [119](#), [121](#), [122](#), [123](#), [127](#), [129](#), [130](#), [139](#), [146](#), [147](#), [148](#), [149](#), [150](#), [153](#), [157](#), [168](#), [212](#), [223](#), [231](#), [241](#)

Rabelais, François, [39](#)

Rimbaud, Arthur, [47](#)

Roudinesco, Élisabeth, [47](#)

Rousseau, Jean-Jacques, [9](#), [86](#), [105](#), [181](#), [182](#), [183](#), [184](#), [189](#), [203](#), [221](#)

Russell, Bertrand, [40](#), [49](#), [126](#), [127](#), [257](#)

Saint-Just, Louis Antoine Léon de, [263](#)

Saint Paul, [9](#), [20](#), [24](#), [26](#), [107](#), [264](#)

Saussure, Ferdinand de, [57](#), [244](#)

Schmitt, Carl, [145](#)

Schoenberg, Arnold, [111](#)

Seydlitz, Reinhart, [15](#)

Socrate, [77](#), [118](#), [120](#), [130](#), [147](#), [150](#), [157](#), [223](#)

Sophocle, [52](#)

Thalès, [110](#)

Thrasymaque, [223](#), [224](#)

Tzara, Tristan, [115](#)

Valéry, Paul, [24](#), [25](#), [27](#)

Voltaire, François Marie Arouet, dit, [86](#)

Weierstrass, Karl, [256](#)

Wittgenstein, Ludwig, [9](#), [10](#), [13](#), [15](#), [16](#), [18](#), [31](#), [32](#), [33](#), [41](#), [42](#), [44](#), [45](#), [49](#), [56](#), [75](#), [86](#), [89](#), [90](#), [99](#), [100](#), [102](#), [104](#), [105](#), [112](#), [113](#), [118](#), [164](#), [170](#), [178](#), [264](#)

Xénophon, [77](#)

Zénon, [25](#)

Le Séminaire

Ordre chronologique

1983-1984	L'Un. Descartes, Platon, Kant.
1984-1985	L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel.
1985, 4 ^e trim.	L'être 1. Figure ontologique : Parménide.
1986, 1 ^{er} trim.	L'être 2. Figure théologique : Malebranche.
1986-1987	L'être 3. Figure du retrait : Heidegger.
1987-1988	Vérité et Sujet.
1988-1989	Beckett et Mallarmé.
1989-1990	Platon : La République.
1990-1991	Théorie du Mal, théorie de l'amour.
1991-1992	L'essence de la politique.
1992-1993	L'antiphilosophie 1. Nietzsche.
1993-1994	L'antiphilosophie 2. Wittgenstein.
1994-1995	L'antiphilosophie 3. Lacan.
1995-1996	L'antiphilosophie 4. Saint Paul.

1996-1998	Théorie axiomatique du Sujet.
1998-2001	Le xx ^e siècle.
2001-2004	Images du temps présent : qu'est-ce que vivre ?
2004-2007	S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence.
2007-2010	Pour aujourd'hui : Platon !
2010-2012	Que signifie « changer le monde » ?

DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIE

Le Concept de modèle, Maspero, Paris, 1969 ; rééd. Fayard, Paris, 2007.

Théorie du sujet, Le Seuil, Paris, 1982.

Peut-on penser la politique ?, Le Seuil, Paris, 1985.

L'être et l'événement, Le Seuil, Paris, 1988.

Manifeste pour la philosophie, Le Seuil, Paris, 1989.

Le Nombre et les nombres, Le Seuil, Paris, 1990.

Conditions, Le Seuil, Paris, 1992.

L'Éthique, Hatier, Paris, 1993 ; rééd. Nous, Caen, 2003.

Deleuze, « la clameur de l'être », Hachette Littératures, Paris, 1997 ; rééd. Fayard, 2013.

Saint Paul, la fondation de l'universalisme, PUF, Paris, 1997.

Court traité d'ontologie transitoire, Le Seuil, Paris, 1998.

Petit manuel d'inesthétique, Le Seuil, Paris, 1998.

Abrégé de métapolitique, Le Seuil, Paris, 1998.

Le Siècle, Le Seuil, Paris, 2005.

Logiques des mondes, Le Seuil, Paris, 2006.

Petit panthéon portatif, La Fabrique, Paris, 2008.

Éloge de l'amour (collab. N. Truong), Flammarion, Paris, 2009.

Second manifeste pour la philosophie, Fayard, Paris, 2009.

L'antiphilosophie de Wittgenstein, Nous, Caen, 2009.

Le fini et l'infini, Bayard, Montrouge, 2010.

Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan (collab. B. Cassin), Fayard, Paris, 2010.

Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie (collab. B. Cassin), Fayard, Paris, 2010.

La Philosophie et l'événement : entretiens avec Fabien Tarby, Germina, Meaux, 2010.

La Relation énigmatique entre politique et philosophie, Germina, Meaux, 2011.

Entretiens. 1981-1999, Nous, Caen, 2011.

La République de Platon, Fayard, Paris, 2012.

Jacques Lacan, passé, présent : dialogue avec Élisabeth Roudinesco, Le Seuil, Paris, 2012.

L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960, La Fabrique, Paris, 2012.

Pornographie du temps présent, Fayard, Paris, 2013.

ESSAIS CRITIQUES

Rhapsodie pour le théâtre, Imprimerie nationale, Paris, 1990.

Beckett, l'incroyable désir, Hachette Littératures, Paris, 1995.

Cinéma, Nova Éditions, Paris, 2010.

Cinq leçons sur le cas Wagner, Nous, Caen, 2010.

Éloge du théâtre (collab. N. Truong), Flammarion, Paris, 2013.

LITTÉRATURE ET THÉÂTRE

Almagestes, prose, Le Seuil, Paris, 1964.

Portulans, roman, Le Seuil, Paris, 1967.

L'Écharpe rouge, roman opéra, Maspero, Paris, 1979.

Ahmed le subtil, farce, Actes Sud, Arles, 1994.

Ahmed philosophe, suivi de *Ahmed se fâche*, théâtre, Actes Sud, Arles, 1995.

Les Citrouilles, comédie, Actes Sud, Arles, 1996.

Calme bloc ici-bas, roman, POL, Paris, 1997.

La Tétralogie d'Ahmed, Actes Sud, Arles, 2010.

ESSAIS POLITIQUES

Théorie de la contradiction, Maspero, Paris, 1975.

De l'idéologie (collab. F. Balmès), Maspero, Paris, 1976.

Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne (collab. L. Mossot et J. Bellassen), Maspero, Paris, 1977.

D'un désastre obscur, L'Aube, La Tour-d'Aigues, 1991.

Circonstances 1. Kosovo, 11 septembre, Chirac-Le Pen, Leo Scheer, Paris, 2003.

Circonstances 2. Irak, foulard, Allemagne-France, Leo Scheer, Paris, 2004.

Circonstances 3. Portées du mot « juif », Leo Scheer, Paris, 2005.

Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom ?, Lignes, Paris, 2007.

Circonstances 5. L'hypothèse communiste, Lignes, Paris, 2009.

Circonstances 6. Le réveil de l'Histoire, Lignes, Paris, 2011.

Circonstances 7. Sarkozy, pire que prévu. Les autres, prévoir le pire, Lignes, Paris, 2012.

Démocratie, dans quel état ? (en collab.), La Fabrique, Paris, 2009.

L'Explication : conversation avec Aude Lancelin et A. Finkielkraut, Lignes, Paris, 2010.

L'Idée du communisme, 1 (en collab.), Lignes, Paris, 2010.

L'Idée du communisme, 2 (en collab.), Lignes, Paris, 2011.

L'Antisémitisme partout. Aujourd'hui en France (collab. É. Hazan), La Fabrique, Paris, 2011.

Les Années rouges, Prairies ordinaires, Paris, 2012.

Controverse : dialogue avec Jean-Claude Milner sur la philosophie et la politique de notre temps (collab. Ph. Petit), Le Seuil, Paris, 2012.

« Ouvertures »
Collection dirigée par
Alain Badiou et Barbara Cassin

Déjà parus

Alain Badiou

Le Concept de modèle

2007

Barbara Cassin

*Avec le plus petit
et le plus inapparent des corps*

2007

François Wahl

Le Perçu

2007

Slavoj Žižek

La Parallaxe

2008

Michel Meyer

Principia Rhetorica

2008

Alain Badiou

*Second manifeste
pour la philosophie*

2009

Mehdi Belhaj Kacem

L'Esprit du nihilisme

2009

Gérard Lebrun

Kant sans kantisme

2009

François Ost
Traduire.
Défense et illustration
du multilinguisme
2009

Philippe Büttgen,
Alain de Libera, Marwan Rashed
et Irène Rosier-Catach (dir.)
Les Grecs, les Arabes et nous.
Enquête sur l'islamophobie savante
2009

Roland Gori, Barbara Cassin
et Christian Laval (dir.)
L'Appel des appels.
Pour une insurrection
des consciences
(Éditions Mille et une nuits)
2009

Alain Badiou et Barbara Cassin
Il n'y a pas de rapport sexuel.
Deux leçons sur « L'Étourdit »
de Lacan
2010

Alain Badiou et Barbara Cassin
Heidegger.
Le nazisme, les femmes,
la philosophie
2010

Jean Goldzink
La Solitude de Montesquieu.
Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme
2011

Stanley Cavell
Philosophie. Le jour d'après demain
2011

Quentin Meillassoux
Le Nombre et la Sirène.
Un déchiffrement du
Coup de dés
de Mallarmé

2011

Hannah Arendt
Écrits juifs

2011

Alain Badiou
La République de Platon
2011

Ouvertures bilingues

Anthropologie de la guerre

Sigmund Freud

Traduction et présentation

par Marc Crépon et Marc de Launay

2010

Oc, oil, si

Les langues de la poésie entre grammaire et musique

Traductions et commentaires

sous la direction de Michèle Gally

2010

De l'éloquence en vulgaire

Dante Alighieri

Traduction et commentaires

sous la direction d'Irène Rosier-Catach

2011

À propos du séminaire de 1994-1995
consacré à Lacan

I. 9 NOVEMBRE 1994

II. 30 NOVEMBRE 1994

III. 21 DÉCEMBRE 1994

IV. 11 JANVIER 1995

V. 18 JANVIER 1995

VI. 15 MARS 1995

VII. 5 AVRIL 1995

VIII. 31 MAI 1995

IX. 15 JUIN 1995

Remerciements

Bibliographie

Index des noms de personnes

Alain Badiou
Le Séminaire

Lacan
L'antiphilosophie 3
1994-1995

ouvertures
fayard

Índice

Couverture	202
Page de titre	1
Copyright	3
La liste des ouvrages publiés par l’auteur se trouve en page 281.	4
Table des matières	201
À propos du séminaire de 1994-1995 consacré à Lacan	5
I. 9 NOVEMBRE 1994	8
II. 30 NOVEMBRE 1994	36
III. 21 DÉCEMBRE 1994	57
IV. 11 JANVIER 1995	76
V. 18 JANVIER 1995	98
VI. 15 MARS 1995	113
VII. 5 AVRIL 1995	132
VIII. 31 MAI 1995	146
IX. 15 JUIN 1995	162
Remerciements	184
Bibliographie	185
Index des noms de personnes	189
DU MÊME AUTEUR	194
« Ouvertures » Collection dirigée par Alain Badiou et Barbara Cassin	197